Com a reedição de *Ontologia e história*, de Henrique C. de Lima Vaz, Edições Loyola une-se às homenagens comemorativas de seu 80° aniversário (24 de agosto de 2001).

Por essa obra, o leitor já pode perceber como os vastos interesses culturais do Autor ultrapassam o campo da filosofia, incluindo uma visão ampla da teologia, história e literatura ocidentais, ciências humanas e naturais. No terreno histórico-filosófico, além de uma informação consistente sobre o conjunto do pensamento ocidental, tem estudos especializados sobre Platão, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, Hegel, Marx e Teilhard de Chardin, entre outros.

Radicado na tradição filosófico-teológico-espiritual cristã, Pe. Vaz sempre demonstrou abertura para o pensamento moderno e tem tomado posição clara no debate de idéias a respeito do sentido transcendente da existência humana e dos rumos da nossa civilização.

Ante os impasses teóricos e culturais resultantes do encerramento da razão humana no âmbito da imanência histórica, esperamos que esse modo de filosofar de inspiração cristã e de abertura a todos os horizontes do pensamento seja um estímulo na busca de uma conciliação entre história e transcendência.

visite nosso site:
www.loyola.com.br

ISBN: 85-15-02368-7
9 788515 023684
Cód. 6394

Ontologia e história

101
V393e
V. 6-2001 Ex.2

Ontologia e história

101 V393e
Autor: Vaz, Henrique C. de Lima
Título: Escritos de filosofia.
16655
8744
V. 6-2001 Ex.2 BEB IFIBE

Coleção Filosofia

Antropologia filosófica I, Henrique C. de Lima Vaz, 3ª ed.
Antropologia filosófica II, Henrique C. de Lima Vaz
Arte e verdade, Maria José R. Campos
Belo e o destino – Uma introdução a filosofia da arte de Hegel (O), Márcia Cristina F. Gonçalves
Bergson, intuição e discurso filosófico, Franklin L. Silva
Caminho poético de Parmênides (O), Marcelo P. Marques
Ceticismo de Hume (O), Plínio Junqueira Smith
Conceito de religião em Hegel (O), Marcelo F. de Aquino
Concepções antropológicas de Schelling (As), Fernando R. Puente
Cultura do simulacro (A), Hygina B. de Melo
Da riqueza das nações à ciência das riquezas, Renato Caporali Cordeiro
Descartes e sua concepção de homem, Jordino Marques
Escritos de filosofia I, Henrique C. de Lima Vaz
Escritos de filosofia II, Henrique C. de Lima Vaz, 2ª ed.
Escritos de filosofia III, Henrique C. de Lima Vaz
Escritos de filosofia IV, Henrique C. de Lima Vaz
Escritos de filosofia V, Henrique C. de Lima Vaz
Escritos de filosofia VI, Henrique C. de Lima Vaz
Estudos de filosofia da cultura, Regis de Morais
Ética e racionalidade moderna, Manfredo A. de Oliveira
Ética e sociabilidade, Manfredo A. de Oliveira
Evidência e verdade no sistema cartesiano, Raul Landim Filho
Felicidade e benevolência — ensaio sobre ética, Robert Spaemann
Filosofia do mundo, Filippo Selvaggi
Filosofia e método no segundo Wittgenstein, Werner Spaniol
Filosofia e seus outros, W. Desmond
Filosofia e violência, Marcelo Perine
Filosofia na crise da modernidade, Manfredo A. de Oliveira
Filosofia política, Eric Weil
Filósofo e o político segundo Eric Weil (O), Marly C. Soares
Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger, J. A. MacDowell
Grau zero do conhecimento (O), Ivan Domingues
Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur, S. G. Franco
Idéia de Justiça em Hegel, Joaquim C. Salgado
Iniciação ao silêncio, Paulo R. Margutti Pinto
Intuição na filosofia de Jacques Maritain (A), Laura Fraga A. Sampaio
Justiça de quem? Qual racionalidade?, Alasdair Macintyre
Liberdade esquecida, Maria do Carmo B. de Faria
Maquiavel republicano, Newton Bignotto
Marxismo e liberdade, Luiz Bicca
Max e a natureza em O Capital, Rodrigo A. de P. Duarte
Mímesis e racionalidade, Rodrigo A. de P. Duarte
Moral e história em John Locke, Edgard J. Jorge Filho
Para ler a Fenomenologia do Espírito, Paulo Meneses, 2ª ed.
Político na modernidade (O), Marco A. Lopes
Racionalidade moderna e subjetividade, Luiz Bicca
Religião e história em Kant, Francisco Javier Herrero
Religião e modernidade em Habermas, Luiz B. L. Araújo
Reviravolta lingüística na filosofia, Manfredo A. de Oliveira
Sentidos do tempo em Aristóteles, Fernando Rey Poente
Teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino, P. Russelot
Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel, J. H. Santos
Vereda trágica do Grande Sertão: Veredas (A), S. M. V. Andrade (esg.)

Henrique C. de Lima Vaz, SJ

Escritos de Filosofia VI

ONTOLOGIA E HISTÓRIA

FILOSOFIA

Coleção dirigida pela Faculdade do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus

Diretor: João A. A. A. Mac Dowell

Co-Diretores: Henrique C. Lima Vaz, SJ e Danilo Mondoni, SJ

Instituto Santo Inácio
Av. Cristiano Guimarães, 2127 (Planalto)
31720-300 Belo Horizonte, MG

Preparação
Danilo Mondoni

Diagramação
Miriam de Melo Francisco

1(81)
V477

Edições Loyola
Rua 1822 nº 347 – Ipiranga
04216-000 São Paulo, SP
Caixa Postal 42.335 – 04299-970 – São Paulo, SP
: (0**11) 6914-1922
: (0**11) 6163-4275
Home page e vendas: www.loyola.com.br
Editorial: loyola@loyola.com.br
Vendas: vendas@loyola.com.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

ISBN: 85-15-02368-7

© EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 2001

SUMÁRIO

DA ADVERTÊNCIA À PRIMEIRA EDIÇÃO

O presente volume reúne artigos publicados — com exceção do último capítulo — em diversas revistas ou anais de congressos. O texto e alguns dos títulos desses artigos sofreram ligeiras modificações. Alguns trechos foram suprimidos.

Esses que aqui apresentamos são fragmentos. Seu interesse é sobretudo documentário: refere-se a uma fase da história da Filosofia no Brasil — a importante década de 1950 —, inaugurada com o primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia (São Paulo, março de 1950).

No intuito de facilitar também a visão do historiador, os artigos foram dispostos em ordem cronológica. Por outro lado, essa ordem permitiu-nos escolher um título que exprime um roteiro de pensamentos.

Ao longo dos capítulos do livro manifesta-se efetivamente um deslocamento progressivo do centro da reflexão, que parte dos temas da ontologia clássica para vir situar-se no terreno da filosofia da história. Há aqui também, acreditamos, um índice para o historiador, que lhe permitirá traçar a evolução da conjuntura filosófica no Brasil, dentro do campo do pensamento cristão em que nos colocamos. Evolução que se inicia com o renovado interesse pela ontologia clássica, suscitado entre nós pela influência das correntes do tomismo europeu, e caminha ao encontro da problemática que domina hoje o pensamento filosófico universal: a reflexão sobre a história, na hora em que assumir a responsabilidade plena de *fazer a história* se constitui no risco maior e no desafio supremo para o homem.

Como quer que seja, esperamos a indulgência do leitor para com estas páginas que redigimos como modestos artigos de revistas ou comunicações a congressos, sem prever que seriam submetidas um dia à prova severa da publicação em livro.

NOTA PARA A SEGUNDA EDIÇÃO

Esta edição reproduz, sem alterações, a primeira, publicada pela Editora Duas Cidades, São Paulo, 1968.

Foram feitas apenas correções tipográficas e alguma retificação gramatical ou vocabular.

Sobre este livro, o leitor interessado poderá consultar as explicações do Autor em Marcos Nobre e José Márcio Rego (eds.), *Conversas com filósofos brasileiros*, São Paulo, Editora 34, 2000, p. 34.

Fiquem aqui meus agradecimentos muito sinceros ao meu colega Prof. Danilo Mondoni que tomou sobre si a minuciosa e cuidadosa revisão do texto e à Srta. Anita Ham que o digitou com grande competência.

Belo Horizonte, agosto de 2001
HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, SJ

Os capítulos que compõem o presente volume foram extraídos, por ordem, dos seguintes artigos:

A dialética das idéias no "Sofista", *Revista Portuguesa de Filosofia* 10 (1954) 3-44.

Itinerário da ontologia clássica, *Verbum* (Rio de Janeiro) 11 (1954) 17-36.

Um esboço de filosofia religiosa: o "De Vera Religione" de Santo Agostinho, *Anais do Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo* (1954), III, p. 323-332, e *Verbum* 12 (1955) 349-360.

José Ortega y Gasset, nota à margem do seu pensamento, *Verbum* 13 (1956) 35-52.

Análise categorial e síntese dialética em filosofia da natureza, *Anais do III Congresso Brasileiro de Filosofia* (São Paulo, 1959), II, p. 283-293, e *Verbum* 17 (1960) 19-31.

Marxismo e filosofia, *Síntese Política Econômica e Social* (Rio de Janeiro) 1 (1959) 29-44; 2 (1959) 46-64; 3 (1959) 48-68.

Cristianismo e consciência histórica — I, *Síntese Política Econômica e Social* 8 (1960) 45-69.

Cristianismo e consciência histórica — II, *Síntese Política Econômica e Social* 9 (1961) 35-66.

Consciência e história, *Anais do IV Congresso Brasileiro de Filosofia* (Fortaleza, 1962), p. 619-629.

Nota histórica sobre o problema filosófico do outro, *Kriterion* (Belo Horizonte) 16 (1963) 69-76.

O absoluto e a história, inédito.

PARTE 1

TEMAS DE ONTOLOGIA

Capítulo I

A DIALÉTICA DAS IDÉIAS NO *SOFISTA*

Não é nosso intento propor aqui uma nova interpretação do *Sofista* ou dos Diálogos metafísicos em geral, nem apresentar um desenho nosso da "curva de evolução" do pensamento platônico. As variações da crítica, no ponto que nos vai ocupar, já formariam por si só uma curva passavelmente complicada e à qual, de nossa parte, não temos nenhum desejo de acrescentar uma nova inflexão[1]. Visamos objetivo mais modesto. O que pretendemos é estudar a parte propriamente dialética do *Sofista*[2], por meio de sua relação com a problemática dos Diálogos da

1. Sobre os Diálogos metafísicos em geral, cf. A. DIÈS, Notice générale sur les Dialogues Métaphysiques, em *Platon, Oeuvres Complètes*, VIII, I, Col. des Universités de France, G. Budé, Paris, Belles Lettres, 1923, pp. XIII-XVII. Citamos todos os textos de Platão nesta edição que, preparada por diversos helenistas, compreende atualmente toda a obra de Platão, menos as *Leis* VII-XII, em preparação por E. des Places. Sobre o *Sofista*, cf. também A. DIÈS, *La définition des Idées et la nature de l'Être dans le "Sophiste"*, Paris, Vrin, ²1932, que discute as interpretações modernas do diálogo até 1909 (data da 1ª edição), e L. STEFANINI, *Platone*, Padova, Cedam, ²1949, II, pp. 165-175. Os números entre parênteses no nosso texto são citações do *Sofista*.

2. Entendemos a dialética platônica como a ciência discursivas das Idéias. Esta concepção, que não é possível justificar aqui, repousa nos dados do *Fédon* e da *República* e em sua interpretação clássica. A Idéia platônica é o inteligível puro, ao qual compete, por essência, a existência objetiva (cf. R. LORIAUX, L'Être et l'Idée chez Platon, *Revue Philosophique de Louvain* 50 [1953] 6-55), ou seja, a verificação da equação: εἶδος = οὐσία = ὄντως ὄν. Importa distinguir a dialética dos métodos propedêuticos ao conhecimento da idéia, que são, afinal, métodos da reminiscência e se exercem no "diálogo". Sobre estes métodos cf. V. GOLDSCHMIDT, *Os diálogos de Platão. Estrutura e método dia-*

maturidade e do *Parmênides*[3] e de uma análise fiel do texto. Esperamos pôr assim em relevo os elementos próprios que o *Sofista* traz para uma concepção coerente da ciência platônica, tal como emerge do texto mesmo dos Diálogos[4]. Veremos como o problema do *Sofista* é, por excelência, o problema da constituição de uma ciência absoluta, isto é, de uma filosofia. Após a contraprova do *Teeteto* e a exclusão do relativismo da δόξα, de uma parte, e o exercício dialético do *Parmênides* com a afirmação, mais decidida do que nunca, das Idéias, de outra, o *Sofista* apresenta-se como um esforço positivo para a determinação da forma própria ou estrutura lógica de uma ciência humana das Idéias, ou seja de uma ciência do inteligível puro, onde intuição e discurso se aliam em unidade coerente.

O *experimentum crucis* da ciência platônica, como ciência das Idéias, compreende três aspectos: a relação das Idéias e do sensível, a relação das Idéias entre si, a relação das Idéias e da Alma.

É inexato pensar que esses problemas só se apresentaram a Platão posteriormente à afirmação absoluta das Idéias, e precisamente nos Diálogos metafísicos, e que tenham aberto uma "crise de ceticismo" após o tranqüilo dogmatismo dos Diálogos da maturidade. Ao contrário, o problema já aparece no *Fédon* em toda a agudeza, e no momento mesmo em que Platão introduz as Idéias como únicas causas inteligíveis e reais (τὸ ἄιτιον τῷ ὄντι, *Féd.* 99 b; cf. ἀληθῶς αἰτία, 98 e), único objeto, portanto, de uma ciência que atinge a verdade dos seres (*ibid.* 99 e). De fato,

lético, São Paulo, Edições Loyola, 2001. A dialética, como ciência, parte da intuição da Idéia na reminiscência e evolve toda tendo como objeto o mundo inteligível.

3. Cronologicamente, colocamos os Diálogos metafísicos após o *Fedro* e na seguinte ordem: *Parmênides, Teeteto, Sofista, Político*. É a ordem adaptada por A. Diès, e que parece mais provável. Para a cronologia dos Diálogos em geral, cf. R. Simeterre, *Introduction à l'étude de Platon*, Paris, Belles Lettres, 1948, pp. 27-47 e D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951, pp. 1-10.

4. Desde que se leiam sem os óculos de cor de sistematizações posteriores. A tentação de projetar no texto platônico os dados da reflexão filosófica moderna, ilustrada no princípio deste século pelo "energetismo" de T. Gomperz, o "dinamismo anímico" de W. Lutolawski e o "idealismo" de P. Natorp, revive em nossos dias nos estudos de J. Moreau, *La construction de l'Idéalisme platonicien*, Paris, Vrin, 1938 e *Réalisme et Idéalisme chez Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, e de P. Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers Dialogues de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

a afirmação da causalidade das Idéias, sobre a qual se funda no *Fédon* o último argumento da imortalidade da alma, contém em si, explicitamente formulados por Platão, os três aspectos a que nos referimos:

a) Se as Idéias aparecem como causas explicativas do processo da geração e corrupção, elas são o termo de uma relação de participação (μετέχειν, μέτεξις cf. 100 c; 101 a-c) da parte sensível. É verdade que Platão não se demora a estudar no *Fédon* a natureza da participação (cf. 100 d), mas ele a afirma com toda a clareza.

b) Doutra parte, o problema da geração e corrupção, ou do devir sensível, apresenta-se em toda a sua agudeza no problema dos contrários e de sua atribuição a um mesmo sujeito. A solução pela participação às Idéias transpõe este problema para o plano ideal, onde a exclusão mútua de duas Idéias contrárias implica um plano superior de conciliação, e, portanto, uma hierarquia de participação entre as mesmas Idéias. Platão dá três exemplos deste fato no passo do *Fédon* que estamos examinando, e basta-nos recordar o mais evidente (cf. 103 ss.), ou seja a sucessão ideal dos números racionais, que é participada (numa relação de contrariedade) pelas idéias de Par e de Ímpar. Temos assim claramente enunciado o problema da relação no plano mesmo do inteligível, e a possibilidade do "método hipotético" (*Fed.* 101 d-e) repousa toda na existência das relações ideais.

c) Finalmente, a aplicação do argumento da participação à demonstração da imortalidade mostra na Alma uma relação com as Idéias, que se reveste aliás de um caráter todo especial, enquanto a Alma possui a propriedade dos sujeitos ideais de conservar sempre seu atributo essencial (a Vida). A sua relação com as Idéias é um "parentesco" (ξυγγένεια, cf. 79 d-e), que se manifesta claramente na "contemplação original", que funda a reminiscência[5].

Este problema, de uma tríplice relação das Idéias implicada em sua posição como inteligível puro e como objeto de ciência, apresenta-se de novo claramente na detalhada exposição da Dialética, que faz a *República* nos livros VI e VII, onde o "método hipotético" recebe sua definida formu-

5. Cf. Leon Robin, *Platon, Oeuvres Complètes* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1950, vol. I, p. 1331, n. 147. Não discutimos aqui explicitamente o argumento da imortalidade.

lação (*Rep.* VI, 510 b-511 c; cf. VII, 533 c) e onde a relação da Alma com as Idéias é expressa plasticamente na conformidade ao Bem (ἀγαθοειδῆς, VI, 509 a) que lhe é própria.

Era necessário chamar a atenção para este ponto, para que aparecesse quão inexata é a afirmação vulgarizada de uma crise ou revolução no pensamento platônico, diante do problema da justificação crítica da ciência das Idéias, tal como é explicitamente tratado nos Diálogos metafísicos. Trata-se, ao contrário, de um progresso consciente no estudo de um problema que, ao menos a partir do *Fédon*, aparecera já a Platão em toda a sua complexidade. As exigências da ação moral[6], que determinam o ideal político da *República*, levaram Platão a estabelecer antes de mais nada a estrutura objetiva do mundo das Idéias, centrada na Idéia suprema do Bem. Com efeito, é da contemplação do mundo ideal que os guardiães da cidade justa haurem a norma da ação reta. Após a síntese grandiosa da *República*, Platão é levado, provavelmente pela força das circunstâncias históricas que não podemos reconstituir em seus detalhes[7], a justificar criticamente a ciência das Idéias.

A "aporia" final do *Teeteto* mostrara, contra Protágoras, a impossibilidade de colocar o objeto da ciência no plano da sensação e da opinião[8]. A discussão de Sócrates com Zenão e Parmênides, no início do *Parmênides*, indicara, por sua vez, e como *ex contrario*, a necessidade de se conceber o mundo ideal como o reino do inteligível puro e transcendente, inteiramente *a priori* com respeito ao sensível, livre portanto das implicações espácio-temporais, que formam o fundo das objeções colocadas por Platão nos lábios de Parmênides e que deixam Sócrates perplexo.

Ora, Parmênides afirmara, por outro lado, a necessidade da posição das Idéias para que subsista a possibilidade mesma da Dialética (cf. *Parm.* 153 c). E fora o próprio Sócrates que, pouco antes, diante de Zenão, traçara rigorosamente o verdadeiro campo da discussão dialética:

6. Cf. A. Diès, *La Republique*, Introduction, p. VIII, *Oeuvres Complètes*, Col. Budé.

7. Sobre o substrato polêmico dos Diálogos metafísicos, cf. J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, Paris, Alcan, 1919, pp. 216-220.

8. Cf. uma aguda exposição do problema da ciência no *Teeteto*, em A. Diès, *Autour de Platon*, Paris, Beauchesne, 1927, II, pp. 452-469.

"Mas se alguém mostrasse aquelas idéias de que acabei de falar, como por exemplo a semelhança e a dissemelhança, o múltiplo e o uno, o repouso e o movimento, a um tempo rigorosamente separados em si mesmos (χωρὶς αὐτὰ καθ' αὑτά) e possuindo o poder de se unirem entre si e entre si se excluírem (συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι), grande seria, ó Zenão, a minha admiração" (*Parm.* 129 d-e; cf. 130 a).

A problemática do *Sofista* está toda aqui[9]. Nasce toda ela de uma aparente contradição inicial. Se as Idéias são unas em si mesmas, separadas e imóveis em oposição ao fluxo do sensível, como podem ser objeto de uma ciência (a Dialética) que procede por atribuição e negação e avança, portanto, através de um movimento lógico que — pela força do objetivismo radical do pensamento platônico[10] — responde ao estatuto ontológico de seu objeto?

O exercício lógico (γυμνασία, *Parm.* 135 d) a que Parmênides se entrega na segunda parte do diálogo homônimo, jogando com sucessivas hipóteses sobre o Uno e o Múltiplo, tem por fim justamente mostrar a Sócrates o instrumento privilegiado (a discussão dialética) que o fará seguramente contemplar a verdade das Idéias (*ibid.* 136 c). No mesmo passo, o velho Eleata indica ainda de passagem a Sócrates o ponto central sobre o qual deve versar toda a discussão dialética que mire estabelecer a legitimidade de uma ciência das Idéias. Ela deve, diz Parmênides (*ibid.* 136 b), tratar em última análise do ser e do não-ser. E assim o problema, que o *Sofista* terá de enfrentar, recebe uma precisão maior. Com efeito, a atribuição fundamental do "ser" sustenta todas as outras atribuições ideais. Uma discussão, que chegue a mostrar como esta atribuição se verifica nos juízos da ciência das Idéias, terá estabelecido, pelo mesmo fato, a possibilidade e a norma interna de inteligibilidade desta ciência. Eis, enfim, o

9. Sobre as relações da primeira parte do *Parmênides* com o problema do *Sofista*, cf. a erudita nota de R. Magalhães-Vilhena, *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, p. 187, n. 1.

10. Objetivismo que é, de resto, a nota fundamental do pensamento antigo e cujo desconhecimento gera interpretações artificiais e mesmo em contradição com o texto de Platão. Foi o que aconteceu com a interpretação neokantiana de Natorp, Stewart, e ainda recentemente de J. Moreau (cf. nota 4). Platão, numa passagem decisiva do *Fédon*, estabelece a equação fundamental "τὰ ὄντα → ἐν τοῖς λόγοις" (*Fédon* 99 e-100 a), que encontrará sua fórmula perfeita no παντελῶς ὄν, παντελῶς γνωστόν de *República* V, 477 a. Cf. L. Stefanini, *Platone*, I, p. 254.

objeto preciso do *Sofista*. Vamos delinear brevemente o estado da questão do diálogo, antes de passar à análise do texto.

Imaginando uma discussão cujo objeto é a definição do sofista e que reúne, num ginásio de Atenas, Sócrates, Teodoro de Cirene, Teeteto e um estrangeiro proveniente de Eléia[11], Platão é levado a enfrentar finalmente o problema da atribuição lógica de dois objetos reais. O problema surge assim: se dizemos que o sofista é um "artífice de ilusão", e, portanto, de falsidade e de erro (235 ss.), somos necessariamente levados a encarar a questão da possibilidade do "dizer falso" (236 c) .Ora, os sofistas negam decididamente esta possibilidade, apoiando-se na solene admoestação do grande Parmênides (237 a)[12]:

> "Tu nunca obrigarás o não-ser a ser,
> mas, na tua inquirição, tal caminho proíbe à tua mente",

e raciocinam assim: se o erro tem por objeto o não-ser, como poderá alguém pensar ou exprimir o erro, já que ninguém pode pensar ou exprimir o não-ser?[13] Esta questão, que é para os sofistas um jogo dialético

11. Sobre as personagens históricas do diálogo, cf. DIÈS em *Notice générale sur les Dialogues Métaphysiques*, pp. XIII-XVII.

12. Os versos de Parmênides em DIELS-KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, ^{6}1951, 18, B, 7 1-2. Cf. também ARISTÓTELES, *Metafísica*, N 1089 a 4, e a nota de V. ARANGIO-RUIZ, *Platone, Il Sofista*, Bari. Laterza, p. 109, n. 2.

13. Este argumento era usado principalmente pelos erísticos (cf. A. DIÈS, *Le Sophiste, Notice* pp. 290-291). Platão põe-no nos lábios do sofista Eutidemo (*Eutidemo* 283 e-284 c) e ocorre com freqüência nos diálogos (cf. *Crátilo* 385 b-c; 429 c-d; *República* IV 429 c-d; V 478 b-c, e principalmente *Teeteto* 188 d-189 b). Afinal, o argumento não é senão a transposição do "ser absolutamente uno" dos eleatas para o plano lógico do "discurso", para confirmar o individualismo dos sofistas e a teoria do "homem-medida" de Protágoras (cf. A. DIÈS, *Théétète, Notice*, p. 141, n. 3). Seguindo outra linha de raciocínio, Górgias defende a impossibilidade da demonstração da existência da verdade em sua "Apologia de Palamedes" (DIELS-KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, 82, B, 11 a). Cf. a este respeito M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Torino, Einaudi, 1949, pp. 161-170. MANLIO BUCCELLATO estudou também em artigos recentes, La retorica sofista negli scritti di Platone, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*. Cf. sobretudo *Il Sofista*, VII (1952), pp. 351-377 e III, *Il Teeteto e la dottrina protagorea del pant'alethé*, pp. 431-446. Cf. ainda, do mesmo autor, Per una interpretazione speculativa della Retorica sofistica, em M. UNTERSTEINER, V. ALFIERI (orgs.), *Studi di filosofia greca in onore di R. Mondolfo*, Bari, Laterza, 1950, pp. 183-213. Sobre a interpretação que Buccellato dá da argumentação platônica no *Sofista*, apresentaremos mais adiante algumas observações críticas.

puramente formal e, por outra parte, um reduto seguro de sua crítica à tradição, assume, para Platão, aspecto terrivelmente grave, que se resolve, por fim, a tratá-la com toda a seriedade (σπουδῇ, 237 c). É que se toda proposição é verdadeira, nenhuma o é; a atribuição lógica não tem fundamento real estável e a ciência das Idéias dissolve-se num relativismo universal. Ora, para Platão, a ciência das idéias é a única norma da ação reta, e seus juízos são também juízos de valor. Destarte, é o próprio direito à vida do sábio platônico que está em jogo[14], e esta é a verdadeira "luta de gigantes em torno da existência" (246 a) que se trava dentro do *Sofista*. E assim é que podemos determinar, como objeto do diálogo, o problema da atribuição lógica de dois objetos reais, tal que exprima sua realidade ontológica — sua verdade. Mas, para Platão, o "real realíssimo" — o "ὄντως ὄν" — são as Idéias. De modo que o problema da constituição da dialética como ciência, no *Sofista*, pode ser expresso teoricamente assim: quais as relações ideais supremas e universais que devem ser implicadas em todo juízo dialético, de modo a preservar a um tempo a "identidade" consigo mesmas e a "comunhão" mútua das Idéias? É, pois, uma demonstração eminentemente positiva que se propõe Platão, um esforço decisivo para determinar a natureza da ciência. Se a definição do sofista se apresenta aparentemente como objeto principal do diálogo, refutar a pretensão sofística a um relativismo total equivale a estabelecer a possibilidade e a forma de uma ciência do ser, do verdadeiro.

A argumentação platônica, que vamos analisar, é extremamente técnica, finamente ajustada em suas partes e distribuída com suma arte numa linha de progressão perfeita para a conclusão final. Doutra parte, desenvolve-se em função de uma situação histórica bem determinada. Para o *Sofista* convergem todos os dados e as diversas soluções do problema mais grave e fundamental da filosofia pré-socrática, o problema do ser, em torno do qual lutavam (cf. 246 a) todas as escolas e todos os pensadores. A argumentação platônica vai justamente tentar abrir caminho por entre a *ingens sylva* das opiniões, para operar finalmente uma reconcilia-

14. Para Platão: "en s'agissant de valeurs ce ne sont jamais deux thèses qui s'opposent mais deux existences qui, avec leur thèses, soutiennent leur droit à vivre" [V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, p. 21 (cf. pp. 20-24)]. Cf. também B. LIEBRUCKS, *Platon's Entwicklung zur Dialektik*, Frankfurt, V. Klostermann, 1949, pp. 130-131.

ção dos aspectos parciais na unidade sintética de uma Idéia do Ser, que realize em si, sem contradição, a *coincidentia oppositorum*.

O SER COMO TOTALIDADE

Se aceitarmos uma sugestão de W. D. Ross[15], o que determina o exame crítico do *Sofista* é a consciência nítida que Platão toma da importância fundamental que o problema eleático do Uno assume para a constituição de uma Ontologia ou de uma ciência do ser como inteligível puro. Há em Platão um eleatismo explicitamente reconhecido e que se manifesta na admiração e respeito com que cerca a figura de Parmênides[16]. Aceita do Eleata a afirmação intransigente do inteligível puro, objeto imutável pairando acima das flutuações da opinião. Tal é, com efeito, o caráter próprio da Idéia platônica. Mas o intelectualismo parmenidiano era um monismo radical. É diante desta conseqüência extrema, e que ele percebe implicada numa concepção meramente estática das Idéias, que Platão recua, sentindo a necessidade de um esforço de superação do dilema eleático, que salve, a um tempo, a unidade e a pluralidade no objeto da inteligência[17]. O fato, entretanto, de que no nosso diálogo o interlocutor principal seja um hóspede de Eléia mostra, como nota Ross, que é na linha mesma da posição eleática — sem renunciar, portanto, ao intelectualismo — que Platão buscará sua solução.

A crítica, que o hóspede de Eléia empreende a partir de 237 a, dispõe-se em três planos que são um sucessivo aprofundamento do problema do ser, até sua posição adequada, que se abrirá naturalmente para a solução platônica.

Inicialmente a questão põe-se num plano que podemos denominar "lógico-verbal". É a terra de eleição dos sofistas, onde, com toda a segurança, podem demonstrar, a quem admite a premissa eleática do Ser-Uno absoluto, a impossibilidade de distinguir entre o verdadeiro e o falso. Parece-nos, a nós que temos uma mentalidade tão diferente, estranho e um pouco ridículo que Platão tenha tomado tão a sério essas argúcias, que

15. *Plato's Theory of Ideas*, p. 104

16. Cf. *Teeteto* 183 e.

17. Cf. B. Liebrucks, *Platon's Entwicklung zur Dialektik*, pp. 136-137.

afinal se reduzem ao sofisma sobre o sentido absoluto ou relativo da expressão, tão bem individuado por Aristóteles[18]. Mas devemos ter presente o objetivismo do pensamento antigo, tão diverso de nossos hábitos intelectuais. Para o grego, o "λόγος" era a expressão indiscutida do "ὄν", do ser. Era porque se apoiava neste pressuposto que a argumentação dos sofistas impressionava os ouvintes atenienses[19].

O "não-ser absoluto" (τὸ μηδαμῶς ὄν, 237 b), argüi o hóspede de Eléia em nome do Sofista, certamente não pode ser atribuído, mesmo verbalmente, ao ser, pois tal atribuição implicaria uma contradição *in terminis*. Mas nem mesmo ao "alguma coisa" (ἐπὶ τὸ τί, *ibid.*) pode ser feita tal atribuição, pois o "alguma coisa" implica sempre, por sua vez, o ser. De modo que tentar pronunciar o "não-ser" é propriamente nada pronunciar no âmbito da significação, pois o "não-ser" a nada se atribui. E fazendo apelo às propensões matemáticas de Teeteto, o hóspede de Eléia mostra ainda que o "não-ser" carece de qualquer relação com o número, no qual o jovem matemático divisava a realidade mais real (238 b). A conclusão é que o "não-ser" se apresenta como "impensável, impronunciável, incapaz, portanto, de ser expresso no discurso" (ἄλογον, 238 c)[20]. Ora, é com esta conclusão que o Sofista refuta a qualificação de "fabricante de imagens" (239 d) e, portanto, de "falsidade", que lhe infligira a discussão anterior.

Se a "imagem" se impõe ao "verdadeiro", e o verdadeiro é o "ser realmente tal" (ὄντως ὄν, 240 b), deve-se dizer que a imagem é um "não-ser realmente tal" (οὐκ ὄντως <οὐκ> ὄν, *ibid.*)[21]. Mas, por outro lado,

18. *Refutações sofísticas* 166 b 36-167 a 20.

19. E que arrastava a juventude ateniense a se deliciar num jogo lógico (cf. *Filebo* 15 d-16 a) que terminava em "ódio ao discurso" (μισολογία) (*Fédon* 89 d) e conduzia insensivelmente ao individualismo moral. Daí a reação platônica. Cf. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, ^{2}1950, pp. 224-245.

20. Sobre "ἄλογον" aqui, cf. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London, R. and P. Kegan, 1937, p. 206, n. 1.

21. Assim lemos com Burnet, Cornford e outros. Diès aceita a leitura antiga de Proclo e Damáscio "οὐκ ὄντως οὐκ ὄν". Cf. Também V. Arangio-Ruiz, *Il Sofista*, p. 118, n. 3. Mas, como mostrou Cornford (*Plato's Theory of Knowledge*, p. 211, n. 1), a construção é impossível em grego e dá um sentido falso: a imagem não é um "não-ser absolutamente", pois tem um ser de semelhança. A proposta, que faz Cornford, de inserir ὄν πως em b 12 é plausível, mas parece-nos desnecessária, devendo-se manter a leitura de b 7 e traduzir: "Assim, o que chamamos imagem é realmente um não-ser real?".

reconhece-o Teeteto, a imagem tem um "ser de semelhança" (240 a-b), qualquer ser portanto (πως, *ibid.*). Ora, a imagem, não sendo o verdadeiro ser, é falsidade e não-ser; tem entretanto, de certa maneira, um ser próprio seu, a semelhança, e assim ela se apresenta como um estranho "entrelaçamento" (240 c) de ser e não-ser. E esta conclusão força a reconhecer que a condição de existência de uma opinião falsa e da proposição que a exprime está em admitir que ela possa atribuir um certo "não-ser" ao que, sob todos os aspectos (πάντως, 240 e), é, e um "ser" ao que de nenhuma maneira é. Mas é isto que o Sofista declara impossível, escudando-se no raciocínio anterior, que mostrara o "não-ser" como "impensável e impronunciável". Excluída assim a falsidade do discurso, toda a opinião é verdadeira, e nenhuma o é. Dissemos que este primeiro passo da discussão platônica se fundamenta num plano "lógico-verbal". De uma parte, com efeito, o Sofista apóia-se na correspondência existente entre o "ser" e o "dizer" para negar que o "não-ser" possa ser de qualquer forma expresso. Por outro lado, a lógica desta negação repousa toda no pressuposto eleático do ser como unidade inscindível e absoluta por sua própria posição.

O hóspede de Eléia resolve-se então a deixar o plano do discurso, em que o Sofista parece invencível, para atacar o fundamento da posição sofística, chamando a juízo o Ser-Uno do velho pai Parmênides, para mostrar que o não-ser, sob certo respeito *é*, e o ser, por sua vez, *não é*[22].

O método que Platão segue, neste segundo estádio de sua demonstração, pode ser denominado uma "implicação quantitativa". Após a argumentação sofística, uma espécie de embaraço (*aporia*) nos envolve não só a respeito do não-ser como a respeito do ser (243 b-c). Ora, se vamos interrogar os antigos, veremos que eles não se preocuparam nada com esse embaraço, mas, como se contassem histórias (μῦθον, 242 c) para crianças, puseram-se a discorrer sobre os seres, quantos são e que qualidades têm (πόσα τε καὶ ποῖα, *ibid.*), sem cuidar em determinar o que seja o ser em sua essência mesma (τί, 243 d). E assim:

> "Um [fala] de três seres que se combatem mutuamente, e logo mostra-os, tornados amigos, a esposarem-se, gerando e nutrindo seus filhos. Outro

22. Demonstração que não é um "parricídio" (cf. 241 d) senão em aparência, pois visa salvar a verdade essencial da posição eleática, a primazia da inteligência e do inteligível sobre a multiplicidade confusa do sensível.

> refere-se a dois, o úmido e o seco, ou o quente e o frio, que faz habitar juntos e casarem-se[23]. Entre nós a raça eleática, procedente de Xenófanes, ou de antes ainda, conta suas histórias, como se o que chamamos 'todo' fosse um só ser. Posteriormente, algumas musas da Jônia e da Sicília refletiram que era mais seguro entrelaçar as duas posições e dizer que o ser é a um tempo uno e múltiplo e que pela amizade e pelo ódio se mantém unido. 'Por seu desacordo, ele acorda-se sempre a si mesmo', cantam as mais entoadas dessas Musas[24]. Mas os mais brandos mitigam o rigor perene deste estado de coisas e falam de um alternar-se, em que o ser ora é uno e amigo de si mesmo, por obra de Afrodite, ora é múltiplo e inimigo de si mesmo, como por uma espécie de discórdia (242 d-243 a)"[25].

O método de "implicação quantitativa", de que Platão se serve, consiste em reduzir ao absurdo estas teorias do ser que, negligenciando a questão essencial do *quid*, se limitam às questões derivadas do *quot* e do *quale*[26].

Em primeiro lugar, são refutados os pluralistas, que definem o ser como grupo de qualidades. O argumento é simples (cf. 243 d-e): ou o ser é um terceiro termo exterior ou se identifica com um dos elementos ou com todos. Em qualquer das hipóteses se levanta uma contradição interna entre o ser como tal em sua unidade e o grupo de elementos com os quais é identificado. E assim impõe-se a necessidade de uma determinação prévia da noção do "ser como tal", na pura inteligibilidade[27].

A crítica do monismo parmenidiano, seguindo a mesma linha, é entretanto mais sutil. Com efeito, toma em todo o seu rigor a definição

23. Platão refere-se aqui em geral aos antigos poemas cosmológicos, sendo difícil determinar se nomeia algum em particular. Cf. ARANGIO-RUIZ, *Il Sofista*, pp. 125-126.

24. Cf. *Heráclito*, em DIELS-KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, 22, B, 51.

25. Aqui a alusão a Empédocles é clara. Cf., por exemplo, DIELS-KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, 31, B, 17, 7-8.

26. Cf. B. LIEBRÜCKS, *Platon's Entwicklung zur Dialektik*, p. 136.

27. Com efeito, o método de "implicação quantitativa", como mostra DIÈS (*Le Sophist*, p. 348, n. 1), consiste em tratar os conceitos como quantidades distintas. O processo parecer-nos-á menos estranho, se pensarmos que, para os gregos, ao conceito e ao nome corresponde uma realidade que é, para Platão, a Idéia (cf. *Leis*, X, 895 d-896 a). Fazendo, pois (notação de Diès), o ser (Z) idêntico a uma dualidade qualquer (A.B), teremos as hipóteses seguintes: 1) $Z \neq A+B$, e o ser, como *tertium quid*, escapa à definição dada: 2) $Z = A$ ou $Z = B$, e, neste caso, um dos termos da dualidade cessa de ser; 3) $Z = A+B$, e, então, a dualidade absorve-se na unidade do ser.

eleática do Ser-Uno ou da unidade-existente, na qual o ser é entendido como totalidade absoluta e o uno exclui toda a pluralidade. Platão argüi de novo na suposição da correspondência entre conceito, termo e coisa (τί, 244 b ou πρᾶγμα 244 d; mas, para Platão, a Idéia) e examina, logo de início, a unidade absoluta que é afirmada do ser. O procedimento lógico está bem de acordo com o método de Parmênides, que estabelecia uma passagem rígida do "νοεῖν" ao "εἶναι"[28]. Se o ser se apresenta como uno absoluto, como perseverar em querer dar-lhe a dupla denominação de ser e uno (244 c)? Ou ainda, como atribuir-lhe um nome qualquer, sem reintroduzir na unidade absoluta a dualidade do nome e da coisa, transformando a unidade absoluta em unidade puramente verbal (244 d)?[29]

Mas o ser-uno de Parmênides apresenta-se também como "todo" (ὅλον)[30]. Platão desenvolve contra esta concepção o mesmo tipo de argumentação por hipótese[31]: se o ser é um todo, é constituído de partes, e, neste caso, a unidade que lhe é atribuída não é a unidade absoluta, que é absolutamente simples (ἀμερές, 245 a). Ou então o ser não é um todo composto de partes e colocar-nos-emos diante da alternativa seguinte: ou o todo existe e o ser como uno absoluto é afetado pela dualidade do ser e do todo, a menos que o ser mesmo como uno não se dissipe (ἐνδεὲς τὸ ὄν, 245 c)

28. Cf. DIELS-KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, 28, B, 3. Sobre a demonstração lógica do ser de Parmênides, cf. W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford, Clarendon Press, 1947, pp. 102-103. Entretanto, contra a interpretação puramente lógica de Karl Reinhardt, Jaeger mostra as implicações místico-religiosas da doutrina de Parmênides.

29. Na primeira hipótese do *Parmênides* (cf. 141 e-142 a), a afirmação do Uno absoluto leva Parmênides a negar a este Uno a existência e a possibilidade mesma de ser denominado.

30. Na forma de uma esfera perfeita, cf. DIELS-KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, 28, b, 8 43-45. A concepção do ser de Parmênides como esfera material, clássica depois de J. BURNET (cf. *L'aurore de la Philosophie grecque*, tr. fr, Paris, Payot, 1919, p. 210), foi contestada com razão por JAEGER (*The Theology of the Early Greek Philosophers*, p. 107 e p. 227, n. 63) e por J. ZAFIROPULO (*L'école éléate*, Paris, Belles Lettres, 1950, p. 113). R. MONDOLFO, em *Il pensiero antico*, Firenze, La Nuova Italia, ²1950, p. 79, concebe o todo do ser parmenidiano, num sentido dinâmico, como infinito. Mas a finitude parece ser essencial ao ponto de vista de Parmênides. Cf. J. P. RAVEN, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge University Press, 1948, pp. 31-32.

31. Comparar com *Parmênides* 137 c e com *Teeteto* 204 a. O argumento é bem esquematizado por CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, p. 223.

em proveito do todo; ou o todo não existe e então o ser não possui a unidade, que é própria do todo, e é uma infinita pluralidade[32]. E, mais ainda, negada a existência do todo[33], é impossível afirmar qualquer gênese do ser e, portanto, o próprio ser.

Nesta redução ao absurdo do ser-uno eleático, o método de "implicação quantitativa" consiste, para Platão, em tomar ao pé da letra a negação absoluta da pluralidade e mostrar nesta negação, no plano de funcionamento de nossa razão, a destruição da unidade[34]. Se a estrutura lógica nos parece estranha e artificial, é que não nos representamos com suficiente força a enorme impressão que a descoberta parmenidiana do inteligível puro e o rigor de seu método exerciam sobre os contemporâneos. Platão segue o Eleata em seu próprio terreno para provar, por uma argumentação *ex contrario*, a necessidade de quebrar a rígida imobilidade do inteligível eleático, a fim de o conformar à natureza do discurso (λόγος) e da dialética.

Mas, se estas primeiras teorias do ser negligenciavam, como dissemos, a questão essencial, o *quid* (τί) do ser, esta estava entretanto latente nas duas grandes posições, que faziam do ser uma qualidade ou um grupo de qualidades materiais, de uma parte, e um inteligível puro, não-corporal portanto, de outra. Para os antigos "fisiólogos" o ser era afinal um princípio material, para Parmênides uma forma ou uma Idéia. Platão dá agora um passo adiante na discussão sobre o ser, examinando justamente a questão da essência[35], na qual todas as escolas filosóficas se dividem em dois grandes campos e se empenham numa espécie de luta de deuses e gigantes[36]:

32. Platão refere-se aqui a *Parmênides* 137 d-e, que supõe conhecido dos leitores do *Sofista*.

33. Em 245 d 5, onde se lê "τὸ ἕν ἢ τὸ ὅλον", Bekker excluiu "τὸ ἕν" como redundante. E, de fato, nota CORNFORD (*Plato's Theory of Knowledge*, p. 227, n. 1), os dois termos seriam aqui idênticos. Trata-se da negação da existência do todo como unidade de partes. Arangio-Ruiz aceita também a exclusão de Bekker.

34. Cf. A. DIÈS, *Autour de Platon*, II. pp. 480-481.

35. Ou do ser como "οὐσία" enquanto oposto à "γένεσις". Como nota A. DIÈS (*Le Sophiste, Notice*, p. 352, n.1) não se trata aqui de uma consideração da essência, mas da essência como Idéia da existência, de cuja participação provém o existir aos seres.

36. Tal como a descreve HESÍODO, *Teogonia*, vv. 665-715.

HÓSPEDE — Uns arrastam para a terra tudo o que ao céu ou ao invisível pertence, abraçando fortemente com as mãos rochas e carvalhos. E, agarrados a todas estas coisas, sustentam obstinadamente que só existe o que oferece resistência e contato, definindo como idênticos o corpo e a realidade (oXsWa); e se outros afirmam que algo de incorpóreo é real, desprezam-nos e fecham ouvidos a qualquer razão ulterior[37].

TEETETO — Tu falas de homens terríveis. Eu mesmo já tive ocasião de encontrar muitos destes.

HÓSPEDE — E é por isso que seus adversários se defendem cautelosamente, como do alto e de uma região invisível, esforçando-se por mostrar como certas formas inteligíveis e incorporais são a verdadeira realidade; e quanto aos corpos de que falam aqueles outros e o que é dito por eles "verdade", eles os pulverizam com os seus argumentos, denominando-os não já realidade e ser, mas sim um móvel devir (246 a-c).

Por outras palavras, temos diante de nós os materialistas e os idealistas. Uns são "filhos da terra", γηγενεῖς, como os gigantes da lenda, outros, "amigos das idéias", εἰδῶν φίλοι[38]. A argumentação de Platão

37. São estes os "ἀμύητοι" e "ἄμουσοι" de *Teeteto* 155 e-156 a.

38. A questão da identificação histórica destas duas escolas é uma das mais disputadas entre os estudiosos de Platão. Cf. uma boa exposição da questão em A. DIÈS, *La définition de l'Être et la nature des Idées*, p. 23, n. 82: pp. 128-132, e *Le Sophiste, Notice*, pp. 291-297, e em CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, pp. 231-232; 242-248. Em geral, pode-se pensar que Platão, mais que escolas determinadas, visava, nos dois grupos, a duas grandes tendências comuns a diversas escolas, ou a duas atitudes filosóficas fundamentais. Entretanto, é provável que tanto os materialistas como os idealistas possuíssem chefes de fila mais coerentes e radicais com sua doutrina.

J. BURNET (*Greek Philosophy*, 1: *Thales to Plato*, London, Macmillan, 1914, p. 279) crê que Melisso, com sua interpretação crassamente material do ser parmenidiano, fosse o materialista principal a quem Platão quis atingir. Inclinamo-nos mais a pensar, com Cornford, em Demócrito e nos atomistas, cuja influência parece ter sido considerável no últimos anos de Platão, e que, depois dos estudos fundamentais de I. Hemmer-Janse e E. Frank, tem sido freqüentemente posta em relevo. Cf. a nota de V. de MAGALHÃES-VILHENA, *Le problème de Socrate*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, p. 281, n. 4 e J. BIDEZ, *EOS ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, Hayez, pp. 134-142.

Quanto aos "amigos das Idéias", a questão da identificação é mais delicada. A referência aos megáricos, vulgarizada por Schleiermacher, está hoje abandonada, pois, no estado atual das fontes, a escola megárica é pouco mais que um nome e o pouquíssimo que sabemos deles, por Cícero e Aristocles (através de Eusébio), leva a pensar que admitiam um monismo absoluto, e não uma pluralidade de formas (cf. A. DIÈS, *Le Sophiste*,

consistirá em obrigar os materialistas a admitir qualquer ser incorporal e os idealistas imobilistas a admitir que o ser inclui o movimento. A noção de "δύναμις", potência de ação e paixão, vai tornar-se o meio-termo dialético que permitirá a passagem à teoria propriamente platônica do ser.

Em primeiro lugar, os materialistas são levados a uma série de concessões que, a partir da admissão da alma do vivente mortal como uma realidade (τι τῶν ὄντων, 246 c), termina no reconhecimento, ao menos tácito, das qualidades da alma, a justiça, a sabedoria etc. ... como algo incorporal (247 b-c). A "aporia" que tal concessão gera, em virtude da posição inicial do corpo como única realidade, permite a Platão sugerir aos materialistas que quebrem a rigidez de seu postulado primeiro e aceitem uma definição do ser que o caracteriza como "potência de relação" (δύναμις, 247 e).

É importante determinar exatamente o sentido que Platão dá a tal definição, nesta altura da discussão[39]. Em primeiro lugar, é evidente que

Notice, p. 292; mas cf. L. ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1948 [nouv. éd.], pp. 196-197). Em todo caso, a sugestão mais interessante é a que vê na doutrina dos "amigos" a própria concepção platônica das Idéias, que o Mestre quer corrigir e superar. Mas, como entender esta superação? Como uma autocrítica radical da doutrina do *Fédon* e da *República* e da primeira parte do Parmênides, como querem STEFANINI (*Platone*, II, pp. 181-183), CORNFORD, (*Plato's Theory of Knowledge*, pp. 243-244) e, por razões diversas, P. KUCHARSKI (*Les chemins du savoir*, pp. 333-337), para só falar dos mais recentes? Mas é preciso atentar ao seguinte: a imobilidade, que os "amigos" atribuem às Idéias, é de tal ordem, que exclui radicalmente todo o movimento e faz da realidade um todo imóvel (τὸ πᾶν εστηκός, 249 c.) Ora, como observa A. DIÈS (*Le Sophiste, Notice*, p. 293), tal doutrina não se encontra em nenhum diálogo anterior. Opõe-se, de resto, à "dependência hipotética" das Idéias entre si, exposta no *Fédon* e na *República*; cf. também K. PRAECHTER, *Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, E. S. Mittler, 12 1926, I, p. 297 e B. LIEBRUCKS, *Platon's Entwicklung zur Dialektik*, pp. 139-140).

De modo que nos parece mais provável, ou ver nos "amigos", com C. Ritter, discípulos que tomavam demasiado à letra a doutrina do Mestre, ou, melhor ainda, com DIÈS (*Le Sophiste, Notice*, pp. 293-297), admitir uma ficção literária, em que Platão atribui às Idéias as propriedades do ser eleático, a fim de introduzir mais seguramente sua crítica do imobilismo. Sem falar em ficção literária, é esta também a opinião de WILAMOWITZ, *Platon, sein Leben und seine Werke*, Berlin, Weidemann, 3 1948, pp. 444-445.

39. Foi apoiado nela que Eduardo Zeller excogitou uma transformação da teoria das Idéias, em que estas eram doravante concebidas como causas ativas imanentes das coisas, e T. Gomperz, seguido por C. Ritter, falou de um abandono das Idéias por uma concepção energética do ser. A. DIÈS refutou magistralmente estas interpretações e deu-nos uma discussão exaustiva da passagem em *La définition de l'Être et la nature des Idées*, c. II, pp. 17-38.

a definição se apresenta como provisória. É Teeteto que o diz explicitamente (ἐν τῷ παρόντι, 247 e), e o Hóspede anui, reservando-se o poder mudar de opinião mais tarde. E é tão provisória, que, pouco depois, o Hóspede se confessará na ignorância mais total (cf. 249 e) a respeito do ser. Por outras palavras, a "δύναμις" aqui não exprime o "λόγος" do ser, sua essência. É somente uma marca, uma determinação (ὅρον ὁρίζειν, 247 e) que revela, em qualquer hipótese, o ser[40]. Platão usa-a como meio-termo dialético, que permite estabelecer, contra os idealistas, a existência do ser. Porque tal era o escopo que ele visava.

A refutação dos materialistas apresentava-se jogo fácil. O que importava era descobrir uma via por onde introduzir o movimento em seu sentido mais geral, como possibilidade de relação, no seio do ser inteligível, a fim de superar a rigidez do Uno eleático, cujas propriedades os Amigos atribuíam às Idéias. A noção de "δύναμις" possibilita justamente esta superação[41]. Enquanto significava poder ou ser capaz (δύνασθαι) de agir ou sofrer o efeito de uma ação (ποιεῖν e πάσχειν), esta noção adquirira uma significação técnica na medicina hipocrática.

O trabalho principal do médico era descobrir os elementos que têm o poder de modificar o estado físico do corpo (*virtutes* em latim). É neste sentido que a noção de "δύναμις" é empregada no tratado hipocrático *Sobre a medicina antiga* (περὶ ἀρχαιῆς ἰητρικῆς) e é no sentido geral de capacidade (ativa ou passiva), revelando a natureza de um ser, que passa a Platão[42]. No *Fedro* (270 d), Platão, tratando da verdadeira

40. Como nota excelentemente CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, p. 238, n. 3.

41. A. DIÈS, *La définition de l'Être*, pp. 35-38 e *Le Sophiste, Notice*, pp. 287-288.

42. Sobre "δύναμις" no tratado *Sobre a antiga medicina*, cf. W. H. S. JONES, *Philosophy and Medicine in Ancient Greece*, Baltimore, John Hopkins, 1946, pp. 93-96. Sobre o tratado em geral, cf. ainda A. J. FESTUGIÈRE, *L'Ancienne Médecine*, Introduction, traduction, commentaire, Paris, Klincksieck, 1948. Sobre o caráter da medicina grega com relação à filosofia, cf. W. JAEGER, *Paideia, the Ideal of Greek Culture*, Oxford, Blackwell, 1947, II, pp. 4-45 e especialmente sobre o método hipocrático e Platão, pp. 22-24. O estudo sistemático da noção de "δύναμις" em Platão, esboçado por DIÈS (*La définition de l'Être*, pp. 26-28), foi levado a cabo por J. SOUILHÉ, *Étude sur le terme* δύναμις *dans les Dialogues de Platon*, Paris, Alcan, 1919, que examinou sua procedência hipocrática. Na conclusão (p. 149), define a "δύναμις" platônica como a qualidade ou propriedade manifesta pela natureza de uma coisa. Sobre o espírito do tratado hipocrático, veja-se ainda o interessante capítulo de CORNFORD em sua última obra (publicada postumamente por W. C. Guthrie), *Principium Sapientiae: a Study of the Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press, 1952, c. III, pp. 31-44 (sobre δύναμις p. 34).

retórica, fala da necessidade de um estudo da natureza da alma, à imitação do método de Hipócrates para estudar os corpos. O método consiste, no caso em que a natureza a estudar seja simples, em ver qual é a sua "δύναμις" com respeito à ação e à paixão que lhe competem[43]. A "δύναμις" é aqui uma qualidade ativa ou passiva que manifesta a natureza de um "εἶδος" determinado[44].

A noção reaparece no Teeteto (156 a, cf. 157 a), na descrição da teoria dos mobilistas absolutos, em que o objeto e o órgão têm uma "δύναμις", ora ativa ora passiva, pela qual recebem a qualidade de ser sensível e de exercer a sensação. A "δύναμις", que no *Sofista* exprime o ser, tem justamente este caráter, o mais geral possível, de um princípio, ativo ou passivo, de relação. E esta relação deve ser, de fato, a tal ponto generalizada, que compreenda a própria relação ideal de "ser conhecido", que não implica nenhuma alteração real do objeto. É utilizando este sentido de "δύναμις", que Platão vai argüir contra os imobilistas idealistas[45]. A posição fundamental deles consiste em fazer uma distinção rigorosa entre a "γένεσις", de uma parte, puro fluxo, e a "οὐσία", de outra, existência real (ὄντως οὐσία), sob todos os aspectos imutável (248 a). Ora, é evidente que pela sensação, no corpo, nos comunicamos com a "γένεσις", pelo raciocínio, na alma, com a "οὐσία"[46]. Esta relação deve implicar uma "δύναμις" ativa na faculdade, passiva no objeto. É a condição mesma de sua realidade, já que é pela "δύναμις" que se manifesta

43. "ἔπειτα δὲ, ἂν μὲν ἁπλοῦν ᾖ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον, ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ" (*Fedr.* l. c.). Desde Littré, o editor do *Corpus Hippocraticum*, e de T. Gomperz, discute-se a questão de saber se Platão se refere aqui explicitamente ao *Sobre a antiga medicina* e se adota os métodos expostos neste tratado. Este último ponto foi afirmado ainda recentemente por JAEGER (*Paideia*, II, pp. 22-23), mas negado decididamente por A. J. FESTUGIÈRE (*Hippocrate, L'Ancienne médecine*, pp. 62-65). Não vem a nosso propósito entrar aqui nesta questão.

44. Não podemos aceitar, pois, a observação de STEFANINI (*Platone*, II, p. 35, n. 3) que, opondo-se a Souilhé, identifica a "δύναμις" com a alma, negando até, contra a clara atestação do texto do *Fedro*, a procedência hipocrática do conceito. Stefanini não leva em consideração o aspecto passivo da "δύναμις", que é no entanto essencial à sua compreensão, tanto no *Fedro* como no *Sofista*.

45. Cf. as páginas excelentes de V. BROCHARD, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, ²1926, pp. 139-140.

46. κοινωνεῖν aqui, como nota CORNFORD (*Plato's Theory of Knowledge*, p. 239, n. 1) significa "entrar em relação com ..." e exprime a relação psicológica da faculdade com o objeto conhecido.

o ser real. A resposta dos imobilistas a tal argumentação é concedê-la para o plano da geração, mas negá-la para o plano da existência (248 c). Mesmo admitindo que a alma conheça e a existência seja conhecida, recusam-se a ver neste fato qualquer relação de um termo ativo a um passivo. Mas, insiste Platão, se o conhecimento é de alguma maneira uma ação (248 e), a conseqüência necessária é que o ser conhecido sofre esta ação. E, neste sentido, enquanto é conhecido é movido (κινεῖσθαι, *ibid.*)[47]. Ora, negar que o conhecimento seja uma ação é cair na implicação deste dilema:

a) ou recusar ao ser, em sua totalidade (τῷ παντελῶς ὄντι), o movimento, e portanto a vida, a alma e a inteligência;
b) ou conceder que a vida, a alma e a inteligência pertencem ao "ser total" e, não obstante, persistir em lhe recusar o movimento (248 e-249 a)[48].

47. Do movimento que consiste em passar de "não-conhecido" a "conhecido". A este movimento, que é da parte do objeto um "πάσχειν", opõe-se a imobilidade (τὸ ἠρεμοῦν, 248 e). Sem reconhecer este movimento — que é, no caso, um puro movimento lógico — é impossível distinguir entre o "ser não conhecido" e o "ser conhecido". O nervo da argumentação é a passagem necessária do conhecimento como "ação" ao objeto — à "οὐσία" — como "sofrendo", por esta ação, um movimento lógico. Cf. B. Liebruchs, *Platons Entwicklung zur Dialektik*, p. 142. Sobre a "estrutura dialética" de toda a passagem, a partir da definição do ser pela "δύναμις", cf. V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, pp. 174-177.

48. Não vamos enumerar aqui as interpretações deste famoso "παντελῶς ὄν". (Cf. Stefanini, *Platone*, II, p. 183, n. 1.) Seu significado torna-se evidente quando se marcam todos os passos da argumentação platônica. Platão quer mostrar que no "ser" (τὸ ὄν), enquanto "todo" (τὸ πᾶν, 249 d), são compreendidos o movimento e a imobilidade ou o repouso, ou, por outras palavras, que o movimento e o repouso participam do ser. Assim, o "παντελῶς ὄν" compreende tudo aquilo que participa da Idéia do ser ou tudo o que entra no âmbito da predicação do ser. É propriamente o "ser universal" em extensão. Esta é a interpretação de Simplício, quando se diz que o "παντελῶς ὄν" é "τὰ γένη πάντα ἐν ἑαυτῷ συνηρηκός" (*in Phys.* 136, 24, apud A. Diès, *Le Sophiste, Notice*, p. 289, n.1 e Stefanini, *op. cit.*). O "παντελῶς" é tomado em seu sentido etimológico preciso (πᾶν, τέλος), "o que é completo", em oposição a "ἀτελῶς" (Arangio-Ruiz, *Il Sofista*, p. 146, n. 2). A mesma interpretação foi adotada recentemente por Brochard (*Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, pp. 138-139) e por Diès (*Autor de Platon*, II, pp. 556-560 e *Le Sophiste, Notice*, pp. 288-289, corrigindo o que dissera em *La définition de Être*, pp. 73 e 83). Para Stefanini, (*op. cit.*) "παντελῶς ὄν" é o "ser plenamente tal" em oposição ao que "não é"; as Idéias em oposição ao sensível. E faz apelo a *Rep.* V, 447 a. Mas esta aproximação não nos parece inteiramente justa. No texto da *República* a questão de que se trata é a dos graus ontológicos no objeto do conhecimento: "παντελῶς" entende-se "intensivamente". Aqui trata-se do âmbito do "ser total": a significação de "παντελῶς" é "extensiva".

A primeira hipótese parece a Teeteto "doutrina terrível", pois equivale a negar a realidade da inteligência; a segunda como "absurda"[49]. Platão mostra, assim, que a alma (e com ela o movimento) entra no âmbito do ser perfeitamente real (do "ὄντως ὄν") com o mesmo título que as Idéias, sob pena de se tornar impossível todo conhecimento. Mas este movimento não afeta a realidade intrínseca das Idéias. Condição essencial do conhecimento é que seu objeto se apresente como "κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτό" (249 b)[50]. Se a alma é "δύναμις" ativa, a relação que lhe responde da parte das Idéias é puramente lógica e não implica uma alteração real. O estado ontológico das Idéias é o "repouso", a "στάσις". Não tal, porém, que exclua a relação lógica com a inteligência, a qual permite afirmar que o movimento da inteligência é algo real. Este atinge o ser da Idéia sendo ser (realidade) do conhecimento.

Assim, esta parte crítica da argumentação platônica termina com um ganho eminentemente positivo: o ser, como "totalidade", não se identifica nem com o movimento nem com o repouso absoluto, mas inclui os dois. O filósofo, como a criança diante de dois brinquedos a escolher, não prefere um dos termos da alternativa (249 d). Abraça a totalidade do ser e procura aliar tanto o aspecto estático como o dinâmico do real numa síntese superior. Só assim Heráclito e Parmênides serão superados e serão salvas, a um tempo, a possibilidade da ciência e a unidade de seu objeto. Entretanto, a demonstração só será completa quando, uma vez quebrada a rígida imobilidade do ser eleático, aparecer o ponto preciso de inserção do não-ser e do erro no discurso, e a ciência, com o seu objeto — o verdadeiro —, emergir radicalmente distinta da "arte da ilusão" do Sofista.

49. De uma evidente absurdidade, se a Alma aparece como sede principal do movimento "αρχή κινήσευς" como a definira o *Fedro* (245 c-e).

50. Como traduz excelentemente Diès: "permanence d'état, permanence de mode, permanence d'object". Já desde o *Crátilo* (440 a-c), Platão demonstrara, contra os heraclitianos, a necessidade de uma permanência ou estabilidade no objeto e no sujeito do conhecimento. E no *Teeteto* (182 c-183 a) mostrara que a ciência não pode residir na sensação por causa da mobilidade do objeto desta última.

A COMUNHÃO DAS IDÉIAS

A definição do ser, como compreendendo a um tempo o movimento e o repouso, fora demonstrada como rigorosamente implicada na possibilidade mesma do conhecimento e de seu objeto: se o ser não inclui o movimento, a inteligência não é; se não inclui a estabilidade e permanência, o inteligível dissolve-se numa multiplicidade infinita.

Entretanto, a proposição "o ser é movimento e repouso" oferece, à primeira vista, alvo fácil ao ataque dos "erísticos". De fato, se o movimento e o repouso são o que há de mais contrário entre si (250 a), é evidente que a proposição "o ser é movimento e repouso" não pode significar a identidade do ser com nenhum dos dois termos do predicado. Ora, se o ser não se identifica nem com o movimento nem com o repouso, tem de ser um "terceiro termo" (τρίτον τι, 250 c), que os envolve do exterior. Mas, como formar, neste caso, um juízo que ao ser confira o movimento ou o repouso? Surge assim, a respeito do ser, uma "aporia" análoga à que antes nos embaraçara a propósito do não-ser.

O Sofista pretendia demonstrar que o não-ser não pode ser objeto da predicação, enquanto se opõe à unidade absoluta do ser. O primeiro passo para refutar esta posição consistiu em mostrar no ser uma dualidade de repouso e movimento. Mas, como por compensação, a "aporia" do não-ser volta-se contra o ser. Se o ser se apresenta como exterior, como um *tertium quid* com respeito aos objetos com os quais a predicação pretende relacioná-lo, como pode ele entrar numa proposição qualquer? A questão retorna ao plano que chamamos "lógico-verbal". É este o terreno comum em que se encontra o objetivismo dos antigos: a possibilidade lógica de uma proposição julga da possibilidade real do seu objeto. O problema do ser enquadra-se assim no problema geral da expressão lógica ou predicativa do uno e do múltiplo: a um sujeito único, por exemplo "homem", como atribuir denominações múltiplas: cor, configuração, grandeza, vícios, virtudes (251 b)?

É aqui, diz Platão, que os jovens ou algum velho retardatário na ciência se permitem fácil triunfo. Afirmam alegremente que é impossível que o uno seja múltiplo ou o múltiplo uno, e que, portanto, não se deve dizer "o homem é bom", mas somente "o homem é homem" e "o bom é bom"[51].

51. A identificação histórica dos tipos, a que Platão aqui se refere, é difícil. Eram, em geral, todos os que se deixavam enganar pelas argúcias sofisticas. Aristóteles (*Física*

Biblioteca Borthier

Para a solução desta "aporia", Platão começa por libertar-se do plano puramente verbal e leva a questão para o plano das próprias Idéias. Essa passagem é extremamente importante para a compreensão de toda a discussão posterior. O "παντελῶς ὄν", que compreende em si movimento e repouso, é o ser universal em extensão, a totalidade de tudo o que participa do ser. Mas quando o ser se exprime numa proposição, não é de um universal quase-genérico que se trata, para Platão, mas da Idéia do ser como tal. É assim, ou seja, em sua natureza mesma (κατὰ τὴτ αὐτοῦ φύσιν, 250 c), que aparece como *tertium quid* com relação ao movimento e ao repouso[52]. Deste modo, o problema da atribuição lógica do ser na proposição torna-se secundário. Platão supõe resolvido o problema mais geral da participação das Idéias entre si, pois se a proposição dialética é para ele uma proposição ontológica, deve exprimir o estatuto real de seu objeto, as Idéias[53].

Três possibilidades, e somente três, se apresentam quando levantamos o problema das relações mútuas das Idéias:

a) ou um absoluto isolamento, de modo que não haja participação de Idéia alguma a outra qualquer;

b) ou uma absoluta indistinção, de modo que todas as Idéias possam entrar em comum entre si;

c) ou uma participação ordenada, de tal sorte que algumas Idéias comuniquem entre si, outras não (251 d-e).

Se examinarmos as conseqüências de cada uma destas hipóteses[54], veremos que, no primeiro caso, o movimento, o repouso ou qualquer outra determinação não poderiam participar da existência. E, no entanto, quer mobilistas, quer os que unificam o todo, quer os que o dissolvem numa multiplicidade infinita, ou até mesmo os que recusam toda e qual-

185 b 25-32) fala-nos de Licofron, que suprimia a cópula "é", e de outros, que se limitavam a exprimir o passado.

52. Cf. as excelentes observações de Cornford (*Plato's Theory of Knowledge*, p. 250). Como Idéia, o ser é propriamente a existência (οὐσία) ou determinação do existir.

53. Cf. A. Diès, *Autour de Platon*, II, pp. 510-511. Participação é uma expressão metafórica. E é por isso, como nota oportunamente Cornford (*Plato's Theory of Knowledge*, pp. 255-256), que Platão não cria um termo técnico para exprimir esta relação das Idéias entre si. Em *La définition de l'Être*, pp. 119-120, A. Diès dá-nos uma lista exaustiva dos termos que Platão emprega no *Sofista* para exprimir a "participação".

54. Cf. *Ménon*, 86 e 87 b.

quer atribuição se vêem obrigados, contra a hipótese, a pronunciar um juízo de atribuição da existência para enunciar o que quer que seja (252 a-c). No segundo caso, a universal indistinção faria com que o movimento mesmo se tornasse repouso e o repouso movimento; e esta identidade de contrários excluiria absolutamente a hipótese que a funda (252 d). Não resta, pois, senão a terceira hipótese, de uma participação ordenada das Idéias entre si. Entre elas, como entre as letras e os tons (253 a-b; cf. *Fil.* 17 a-18 e), há leis de combinação e de comunhão de umas com as outras. Como ao gramático e ao músico com respeito às letras e aos tons, é ao filósofo que compete estudar estas leis de combinação das Idéias e revelar a estrutura do mundo ideal. Tal é a obra da ciência dialética (253 c-d).

Vem a seguir a célebre descrição do processo dialético, que examinaremos no parágrafo seguinte. O que nos importa agora é encontrar a lei de participação do ser, que torna possível sua atribuição lógica e permite a discriminação entre as proposições verdadeiras e falsas.

Retomemos a consideração do ser, do movimento e do repouso em sua natureza mesma ou como Idéias distintas. Foi a oposição do movimento e do repouso, dentro de sua compreensão no âmbito do ser total, que gerou a "aporia" da afirmação do ser como terceiro termo, irredutível a seus participantes. Ora, ficou já provado que, entre as Idéias, a mútua participação obedece a determinadas leis. A oposição entre o movimento e o repouso, dentro da comum participação ao ser, oferece-nos justamente o ponto de partida para o estabelecimento da lei de relação entre algumas Idéias principais[55], o que nos permitirá passar à consideração da estrutura da dialética em si mesma.

55. "μέγιστα τῶν γενῶν" (254 d). Segundo nota justamente CORNFORD (*Plato's Theory of Knowledge*, p. 273, n. 2), "μέγιστα" não deve ser interpretado aqui como sujeito (τὰ μέγιστα), de modo a dever-se traduzir "gênero supremos". Platão não estabelece aqui uma classificação hierárquica das Idéias; quer mostrar apenas a lei de sua mútua relação e, para isto, propõe-se estudar, em três Idéias de indiscutível importância ("des genres très importants", é a tradução de L. ROBIN, *Platon, Oeuvres Complètes, II*), as duas questões:

a) "τοῖα ἕκαστὰ ἐστιν", isto é, a natureza de cada uma em si mesma;
b) "κοινωνίας ἀλλήλων πῶ; ἔχει δυνάμεως" isto é, qual a capacidade das mútuas relações que possuem (254 c), de modo a estabelecer, com este exemplo, a significação ontológica do ser e do não-ser e resolver assim o problema da proposição negativa e do erro. Cf., entretanto, ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, p. 113, n. 6.

Se o movimento e o repouso se opõem entre si, o ser, no entanto, alia-se a ambos (μέικτὸν ἀμφοῖν, 254 d)[56], mas sem se confundir com eles, de modo que podemos afirmar das três Idéias, ser, movimento e repouso, que são consigo mesmas idênticas (ἑαυτῷ ταυτόν) e diversas ou "outras" com respeito às duas restantes. Surgem assim duas novas determinações ideais, a identidade (o "mesmo" na linguagem de Platão) e a alteridade (o "outro"), essencialmente implicadas na oposição do movimento e do repouso dentro do ser. Aparecendo como Idéias, o "mesmo" e o "outro" vão revelar-se de uma amplitude igual à do ser, entrando em relação com todas as outras Idéias. É sobre o "ser", o "mesmo" e o "outro" que Platão concentra agora todo o esforço da pesquisa, pois é a lei de sua mútua participação que nos revelará a estrutura das proposições afirmativas e negativas. A consideração do movimento e do repouso foi o primeiro momento da reflexão que, por meio da fundamental oposição das duas Idéias, desocultou as noções de identidade e alteridade. Resta provar, porém, sua perfeita distinção e indivisão em si mesmas, para que se lhes possa atribuir o caráter de Idéias subsistentes. E é esta função, por assim dizer "heurística", que exprime o significado destas duas Idéias nesta altura da discussão[57].

56. O ser não deve ser entendido, mediante esta expressão, como um "misto" do movimento e do repouso, como adverte DIÈS, (*Le Sophiste, Notice*, p. 367, n. 1), mas como "participado" ordenadamente pelo movimento e repouso. Entretanto, um estudo recente de N. I. BOUSSOULAS procura aplicar às Idéias do *Sofista* a noção de "misto", tal como definida pelo *Filebo*, transpondo-a para o plano inteligível. Cf. *L'Être et la composition des mixtes dans le "Philèbe" de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, pp. 58-59.

57. Se o "movimento" e o "repouso" não podem ser ditos gêneros supremos, no sentido de que Platão não estabelece aqui uma hierarquia do universo, como interpretou Plotino (*Enéada* VI, tr. 2), contudo a função "heurística" que exercem não é puramente arbitrária. De fato, sua oposição aparece como a mais fundamental, que divide adequadamente todo o ser. Foi a partir de uma "aporia" histórica, como vimos, que Platão operou a síntese do "movimento" e do "repouso" no ser. Esta "aporia" exprimia, afinal, o problema metafísico fundamental do uno e do múltiplo, que não encontrara solução adequada nem em Parmênides nem em Heráclito. Como nota otimamente J. MOREAU (*Réalisme et Idéalisme chez Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, pp. 39-45), o passo adiante de Platão consistiu em substituir à tautologia estática da proposição eleática "o ser é, o não-ser não é" a proposição sintética de "o ser é movimento e repouso", que contém em si os princípios de "identidade" e "alteridade" e a superação da antinomia na "comunhão" ordenada das Idéias, real verdadeiro pelo qual unicamente Platão se interessava.

O "mesmo" e o "outro" podem ser predicados quer do movimento quer do repouso. Logo, não podem ser identificados com nenhuma das duas Idéias, que fundamentalmente se opõem (255 a-b). Do mesmo modo, o "mesmo" e o "outro" distinguem-se do ser. De fato, se o ser fosse pura identidade (idêntico com o "mesmo") toda a distinção seria abolida e cessaria a oposição fundamental do movimento e do repouso (255 b-c). Mas o ser também não se identifica com o "outro", ou não é pura alteridade. A alteridade é essencialmente relação, enquanto o ser compreende em si o absoluto (identidade consigo mesmo) e o relativo. Sendo, pois, determinações ideais completamente distintas, o "mesmo" e o "outro" são, segundo Platão, Idéias subsistentes. Todas as Idéias participam da Idéia do "mesmo", enquanto a si mesmas idênticas (256 a)[58]. Por outro lado, a Idéia do "outro" invade todas as Idéias (255 e)[59], estabelecendo entre elas a relação fundamental de alteridade, pela qual se distinguem entre si.

Temos assim, na tríade do "ser", do "mesmo" e do "outro", as determinações ideais, necessárias e suficientes, que definem o estatuto ontológico de toda a Idéia. Ela forma a primeira e mais fundamental articulação do mundo das Idéias, a primeira conexão (συμπλοκή, 259 e), que qualquer Idéia implica, quando afirmada como "οὐσία" ou enquanto participa da ordem do ser[60]. É o que Platão estabelece pormenorizadamente para o movimento a título de exemplo (255 e-256 d),

No movimento há a participação à Idéia do ser, enquanto é algo real, compreendido no "παντελῶς ὄν". E o ser do movimento desdobra-se numa nova relação de participação, que é a identidade consigo mesmo;

Neste sentido, não parece indiferente, como quer CORNFORD (*Plato's Theory of Knowledge*, p. 278), substituir as noções de "movimento" e "repouso" por simples sinais quase algébricos, A e não-A.

58. "...διὰ τὸ μετέχειν αὖ πᾶν ταὐτοῦ. Lemos assim, com Madwig e Cornford, por parecer mais claro que o "πάντ' αὐτοῦ" do texto. Platão remete aqui a 254 d-e.

59. ...διὰ πάντων... αὐτῶν... φήσομεν εἶναι διελλυθυῖαν". Cf. 259 a.

60. Mas não são "categorias", no sentido aristotélico, ou modos universais de predicação. Com razão se insurge Cornford contra o uso de denominar as Idéias do *Sofista* "categorias platônicas". Este termo tem, de fato, um sentido lógico bem determinado. As categorias são modos de predicação que dividem e classificam o real, ao passo que as cinco Idéias do *Sofista* são, antes, "elementos" estruturais que determinam intrinsecamente o ser das outras Idéias. O termo "γένος" não deve, neste ponto, induzir em erro. Ele é, no *Sofista*, absolutamente sinônimo de "εἶδος", "φύσις" ou "ἰδέα" (Cf. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, p. 276 e STEFANINI, *Platone*, II, p. 202, n. 2).

mas, porque esta identidade não é uma identidade com o ser como tal, implica, para o movimento, uma distinção de ser entre os seres. Enquanto distinto, cada ser (e, no caso, o movimento) é "outro" com respeito a todos os seres, dos quais se distingue, Esta relação de alteridade, afirma Platão, é uma relação real de "não-ser" (ὄντως οὐκ ὄν, 256 d). Em virtude dela, em volta do núcleo permanente do ser distinto se adensa, por assim dizer, uma infinidade de "não-ser" (ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν, 257 a), que assume entretanto caráter negativo, Com efeito, esta relação de não-ser não estabelece um "contrário" do ser (ἐναντίον), esse impensável "nada", que os eleatas justamente rejeitavam, mas um "outro" (ἕτερον) no ser (257 b), de modo que o "ser total" aparece-nos como uma pluralidade ordenada, não como uma unidade indistinta, A afirmação fundamental acerca das Idéias, isto é o juízo de existência, pelo qual a Idéia é a dita "οὐσία" enquanto participando da Idéia do ser, aparece, assim, como implicando necessariamente três princípios, que exprimem, a um tempo, relações reais nas Idéias e leis necessárias da afirmação objetiva:

a) *princípio de realização*[61] — é a relação de toda a Idéia à idéia do ser, que é neste sentido a mais importante e como o "chefe de fila" no coro das Idéias (μέγιστον καὶ ἀρχηγόν, 243 d). Por esta relação, toda a Idéia se realiza como ser, embora não seja o Ser. E sua oposição ao ser que ela não é (ἀντίθεσις, 257 e) exprime-se no:

b) *princípio de distinção* — que é a relação real de cada Idéia à Idéia do "outro". Exprimindo simples alteridade no ser, este princípio de distinção supera o ponto morto da argumentação eleática, isto é, o absurdo de um "contrário" do ser e afirmado como tal pela inteligência (257 b-c; cf. 258 c-259 a). Por outras palavras, o não-ser da alteridade é também, de alguma maneira, um ser e tem o seu próprio "εἶδος" (258 c)[62]. Finalmente, a distinção apóia-se necessariamente no:

61. Usamos esta expressão, com STEFANINI (*op. cit.*, p. 198 e n. 2), de preferência a "princípio de objetivação", usada por DIÈS (*Autour de Platon*, II, p. 510), para exprimir mais nitidamente o caráter ontológico da posição platônica.

62. Comparar a posição de Platão com a crítica da Idéia do nada em BERGSON (*L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, c. IV). Otimamente DIÈS: "De l'être de Platon on peut dire qu'il est parce qu'on peut dire qu'il n'est pas" (*Autour de Platon*, II, p. 517). É importante notar que à simples alteridade na ordem do ser não se opõe uma contrariedade na ordem da natureza, como entre "grande" e "peque-

c) *princípio de permanência* — que é a relação real de toda Idéia à Idéia do "mesmo" ou do idêntico (τὸ ταυτόν), segundo a qual a comunhão das Idéias mantém a sua distinção e não implica o mobilismo heraclítico.

A "συμπλοκή" ou conexão real das Idéias deve necessariamente (e esta necessidade condiciona a possibilidade da ciência) exprimir-se no discurso da razão (διάνοια, 263 e) e, por ele, em sua expressão oral, no "λόγος". A estrutura da ciência modela-se assim sobre a estrutura do mundo ideal, e é neste sentido que a comunhão das Idéias se apresenta como objeto necessário do *logos* (259 e-260 a). Resta-nos considerar em si mesma esta estrutura da ciência, em oposição à qual aparecerá simultaneamente a natureza do erro.

A ESTRUTURA DA CIÊNCIA E A NATUREZA DO ERRO

Quando, na discussão com Teeteto, o Hóspede de Eléia mostrou a necessidade de se afirmar uma comunhão ordenada das Idéias, à semelhança das letras que ordenadamente se unem na composição do vocábulo (253 ss.), inferiu logo a necessidade de uma ciência (ἐπιστήμη) que, como a gramática para as letras, estudasse as leis que regem a comunhão mútua das Idéias. Ciência suprema (μεγίστη, 253 c), pois visa ao objeto supremo, o real como tal. Ciência de homens livres (τῶν ἐλευθέρων, *ibid.*), pois não busca as aparências e a eficácia pragmática, nem tem necessidade de fazer-se venal, como a ciência do Sofista, por ser indagação desinteressada da verdade[63]. Enfim, "filosofia" no sentido propriamente platônico da palavra.

no", "frio" e "quente" etc. (cf. *Fédon* 102 b s.). São dois planos diversos, o que parece não ter sido visto por Stefanini (*Platone*, II, pp. 199-200), quando propõe a alteridade do *Sofista* como complemento e quase superação da contrariedade do *Fédon*. Voltaremos à questão no § 4.

63. Comparar com a célebre descrição e oposição recíproca do "filósofo", homem livre, e do orador venal, alma de escravo, no *Teeteto* (172 c-177 a). Estas páginas admiráveis, que exprimem a convicção mais profunda de Platão, chegam-nos ainda hoje frementes de emoção em sua inigualável eloqüência. Exprimem, a esta altura da vida, uma renúncia ao ideal platônico do sábio perfeito que, como tal, deve mais que todos agir na cidade. Cf. V. Brochard, *Études de philosophie ancienne* et de philosophie moderne, pp. 218-219.

Ora, se tal ciência tem por objeto a comunhão ordenada das Idéias, deve aplicar-se a discernir no mundo ideal as unidades superiores e suas articulações naturais, de modo a conservar a cada "εἶδος" sua identidade dentro da trama de relações em que se insere. Por outras palavras, a ciência das Idéias será, antes de mais nada, um "κατὰ γένος διαιρεῖσθαι" (253 d), e a arte de bem dividir as unidades ideais complexas, que se apresentam como um "μεικτόν" (254d) em seus "εἴδη" mais simples, constituirá assim a função essencial da Dialética.

O conteúdo objetivo da dialética, assim definido, suscita a Platão o problema de sua expressão formal. Se o *logos* é a transcrição racional das Idéias, sua unidade é sempre, para Platão, uma unidade sintética. O *logos* é proposição, é a relação mesma dos termos da proposição, que exprime a estrutura real do "εἶδος". O dialético, portanto, será aquele que, no desdobramento proposicional do *logos* (διαλέγεσθαι), que é, por excelência, o "diálogo" metodicamente conduzido[64], for capaz de divisar os nexos reais de inclusão, exclusão e dependência, que fazem do mundo das Idéias um mundo ordenado.

Numa passagem célebre, Platão dá-nos depois o esquema ontológico — a um tempo lei do real e norma do discurso — que define o olhar dialético. Este é capaz de perceber suficientemente:

"a) uma Idéia estendida através de muitas outras, das quais cada uma permanece em si mesma isolada;
b) outras muitas que, distintas entre si, são entretanto envolvidas do exterior por uma Idéia única;
c) uma Idéia que, concentrada embora na sua unidade, se estende por muitas totalidades:
d) uma pluralidade de Idéias totalmente isoladas" (253 d).

As mais diversas exegeses deste texto mostram, ao mesmo tempo, sua importância e a dificuldade de se lhe determinar a significação exata. Quaisquer que sejam os pormenores divergentes de interpretação, é claro, pelo contexto, que Platão quer dar-nos aqui, como dizíamos, um esquema,

64. Sobre o problema da natureza do "diálogo", que não podemos tratar aqui, cf. os textos mais importantes: *Crátilo* 390c; *Fédon*, d; 78 d; *República* VII, 533 c-d; 534 d, e as páginas clássicas de E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlich Entwicklung*, Leipzig, Reisland [5]1922., II, 1, pp. 567-578.

que defina os limites da ciência dialética enquanto exprime os tipos possíveis de relações ideais[65].

Mas é justamente com tal esquema que o método platônico emerge em toda a sua originalidade. De fato, Platão não propõe aqui um esquema de Lógica formal, uma classificação dos tipos de proposição, como fará Aristóteles no *De lnterpretatione*[66]. Antes, a primeira intenção do texto é, diríamos, metafísica. Aponta para uma estrutura real, sobre a qual o *logos* deve modelar-se. Mas, por outro lado, Platão não pretende tampouco darnos uma descrição pormenorizada do mundo das Idéias. Se a intenção do texto é metafísica, ele não visa, no entanto, à edificação de uma metafísica[67]. De acordo com o objeto próprio do *Sofista*, a estrutura da realidade ideal é apresentada como o limite objetivo que define o campo da ciência; como seu objeto formal, seríamos tentados a dizer. E a razão formal deste objeto é constituída justamente pelo caráter de "συμπλοκή", do nexo mútuo que as Idéias apresentam.

Se o *logos* se forma em nós através da "συμπλοκή" das Idéias (259 e), todas as suas expressões mostram o tipo determinado de relação ideal, que é, por isso mesmo, relação real. Ora, a "συμπλοκή" das Idéias (já no-lo ensinara *Fédon*) é uma hierarquia ascendente. Só há, pois, dois movimentos possíveis para o *logos*: a descida, que procede de uma Idéia superior, ou seja a "divisão" (διαίρεσις); e a subida, que vai das Idéias inferiores a uma Idéia superior, ou seja a "coleção" (συμπλοκή). E é precisamente como campo deste movimento que Platão descreve, no texto citado, o objeto da visão dialética[68].

65. Eis por que nos parece estranha e inaceitável a opinião que M. VANHOUTTE defendeu num artigo recente (Note sur la communauté des genres dans le Sophiste, *Revue Philosophique de Louvain* 46 [1948] 178-187), segundo a qual Platão, em nossa passagem, faria somente uma numeração das posições que se defrontam no curso do diálogo: a sua própria, a dos materialistas, a dos amigos das Idéias e a do monismo eleático. Os argumentos especiosos do autor desfazem-se, a nosso ver, contra a evidência do contexto.

66. Como CORNFORD justamente nota contra A. E. Taylor (*Plato's Theory of Knowledge*, p. 264-265).

67. Esta deve ser buscada preferentemente na *República* e no *Filebo*, na dialética do Bem e do Uno. Mas só talvez o ensinamento oral, de que nos fala Aristóteles (cf. *Física* Δ, 2, 209, b 13-15), pudesse dar-nos uma idéia exata da metafísica de Platão.

68. Todo o processo se verifica, pois, no mundo ideal. DIÈS que em *La définition de l'Être*, p. 110, n. 315, vira aqui do mesmo modo uma alusão às relações das Idéias com o sensível, reconheceu, em *Autour de Platon*, II, p. 188, n. 2, o infundado desta interpretação.

Biblioteca Berthier

Antes de tentar uma explicação de suas particularidades, convém notar que o texto se apresenta com um caráter inegável de generalidade. Não é provável, pois, que Platão, enumerando os quatro tipos de relação ideal que são objeto da "coleção" e da "divisão", tenha tido em vista uma Idéia ou um grupo determinado de Idéias[69]. Trata-se de um esquema absolutamente geral.

O texto apresenta-se como um período de dois membros separados pela partícula "αὖ", cujo valor adversativo nos parece aqui evidente (como em 225 e 256 e)[70]. No primeiro temos:

> "Uma Idéia estendida completamente (πάντῃ διατεταμένην) através de muitas outras, das quais cada uma permanece em si mesma isolada, e muitas outras que, distintas entre si, são envolvidas do exterior (ἔξωθεν) por uma Idéia única".

Trata-se do processo da "συναγωγή". A intuição do dialético vê que a pluralidade das Idéias ínfimas, das espécies que se apresentam em si mesmas como unidades indivisíveis (ἄτμητον εἶδος)[71], pode ser assumida numa Idéia única (μία ἰδέα), que, compreendendo as Idéias inferiores em sua unidade, lhes é no entanto superior. Mas esta assunção no superior não implica confusão alguma ou perda da individualidade do inferior. Neste sentido, Platão diz que a unidade superior envolve "do exterior" seus inferiores. Para usar os exemplos de Cornford[72]: "animal"

69. Não nos parece, pois, aceitável a interpretação recente de V. ARANGIO-RUIZ, Le operazioni delle Dialettica nel "Sofista" di Platone, em *Studi di Filosofia greca in onore di R. Mondolfo*, pp. 233-244 e *Il Sofista*, p. 164, n. 1, que vê aqui somente uma referência às cinco Idéias principais. A. J. FESTUGIÈRE, (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 192, n. 6) adotara já parcialmente a mesma interpretação, referindo-a ao segundo membro do período. Cf. no mesmo sentido J. BURNET, *Greek Philosophy*, I, p. 284. As relações mútuas das cinco Idéias principais são um caso particular incluído nos tipos gerais de relação que o texto enumera.

70. Nossa interpretação aproxima-se da de Diès, Stenzel e Cornford e utiliza também as sugestões de L. ROBIN, (*Platon, Oeuvres Complètes*, p. 1450, n. 137 e *Phèdre, Notice*, pp. CLIV-CLVII).

71. A espécie indivisível aparece assim, neste primeiro momento, em sua referência à unidade superior, participando de sua "extensão", como diz Robin (que fala entretanto aqui de indivíduos como Sócrates, Teodoro etc., o que nos parece inexato). O retorno do processo dialético pela "διαίρεσις" definirá cientificamente sua indivisibilidade.

72. *Op. cit.*, pp. 270-271.

é uma Idéia que se estende através de muitos inferiores, por exemplo, "homem" e "leão". Cada uma delas não é parte integrante de "animal", mas contém a essência de "animal", que se "combina" (συμμείγνυσθαι, 252 e) com outras (por exemplo, "racional" e "bípede" no "homem") .O "μειλτόν", que assim surge, participa da totalidade da Idéia de "animal", mas, além disso, é envolvida por ela "do exterior", enquanto a Idéia de "animal", sendo mais vasta na sua "extensão", contém, além das Idéias de "homem" e "leão", muitas outras[73].

No segundo membro temos:

> "Uma Idéia que, concentrada embora em sua unidade, se estende por muitas totalidades (δι' ὅλων πολλῶν), e uma pluralidade de Idéias totalmente isoladas (πολλὰς χωρίς πάντῃ διωρισμένας)".

É o processo da "διαίρεσις". Uma vez encontrada a Idéia única superior, a dialética torna aos inferiores, para mostrar neles membros naturais (κατ' ἄθρα ᾗ πέφυκεν, *Fedr.* 265 e) da Idéia participada. A Idéia superior revela-se então em seus inferiores em toda a sua inteireza (ἐν ἑνὶ συνημμένην). Como na "ascensão", não há na "divisão nenhuma confusão ou desintegração, mas somente inclusão inteligível de uma Idéia noutras[74] que, por sua vez, se apresentam como "totalidades" (ὅλα), porque à essência da Idéia superior acrescentam ulteriores determinações inteligíveis ("homem" é "animal" mais "racional" "bípede" etc. ...)[75]. Por outro lado, a "divisão" perfeita, antes de deixar os inferiores específicos perderem-se na multiplicidade infinita dos indivíduos (εἰς τὰ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν, *Fil.* 16 e), deve estabelecer o número determinado de intermediários (ἀλλὰ καὶ ὁπόσα, *ibid.*)[76], até que a espécie ínfima,

73. Por outras palavras: diante de uma multiplicidade, a primeira operação da dialética é buscar uma Idéia comum que, estando presente (ἐνοῦσαν, *Fil.* 16 d) em cada um dos múltiplos, pode unificá-los num plano superior. Ver os textos paralelos de *Pol.* 285 a-b e *Fil.* 16 c-e, justamente evocados por Robin a propósito da passagem que comentamos.

74. Como diz em fórmula feliz DIÈS (*Le Sophiste, Notice*, p. 272), a Idéia superior multiplica sua presença nos inferiores, sem se multiplicar a si mesma.

75. A explicação que ARANGIO-RUIZ dá de "ὅλα" (*Le operazioni della Dialettica*, p. 241) não nos parece vir a propósito com respeito ao texto mesmo do *Sofista*. Aqui, com efeito, as "totalidades" não são princípio, mas termo da divisão: são complexos inteligíveis que formam uma pluralidade dentro da "extensão" da Idéia superior.

76. Sobre esta passagem e sobre o processo da "divisão" em geral, cf. N. I. BOUSSOULAS, *L'Être et la composition des mixtes dans le "Philèbe"*, Paris, Presses Univer-

termo da "divisão", seja verdadeiramente um "indivisível" (μέχρι τοῦ ἀτμήτου, *Fedr.* 277 b)[77] e seja, neste sentido, como diz o texto do *Sofista*, totalmente isolada.

Tais os tipos de "συμπλοκή" que incumbe à dialética discernir no mundo ideal e exprimir no discurso. Ora, o fato mesmo da comunhão das Idéias, que se opõe à rígida unidade do ser eleático, é que torna possível o *logos* (259 e). É enquanto exprime um vínculo inteligível entre termos reais que o *logos* pode ser enumerado no âmbito do ser e afirmado como "ἕν τι γενῶν" (260 a). A partir de 259, o Hóspede de Eléia aplica-se a demonstrá-lo detidamente, propondo uma definição essencial (τί ποτ' ἔστιν, 260 a) do *logos*, como preâmbulo à teoria do erro. É extremamente importante compreender bem esta passagem.

Platão sabe perfeitamente que, entrando no âmbito do ser, sendo um "γένος" (e ele o é, desde que foi demonstrada a comunhão das Idéias), o *logos* participará também do não-ser, da relação de alteridade. Mas é o modo desta participação que lhe interessa agora definir (um modo, veremos, peculiar), a fim de nitidamente distinguir o "λόγος ψευδής"[78]. O *logos* literalmente não é mais que a expressão oral do discurso ou diálogo interior da alma consigo mesma, a "διάνοια" (263 e; cf. 264 a). Ora, esta procede sempre pela expressão de uma relação entre as Idéias, quer seja pela "afirmação" (φάσις), quer pela "negação" (ἀπόφασις), que constituem a qualidade própria do ato judicativo, da "δόξα" (263 e)[79]. Assim, o *logos* refere-se sempre à realidade das Idéias e, neste sentido, exprime sempre uma "significação acerca do ser" (περὶ τὴν οὐσίαν δήλωμα 262 a).

sitaires de France, 1952, pp. 4-9. Sobre a "διαίρεσις" nos últimos escritos de Platão, cf. E. de STRYCKER, Le syllogisme chez Platon, *Revue Néoscolastique de Philosophie* 34 (1932) 231-235, e sobretudo A. DIÈS, *Le Politique, Notice*, pp. XV-XXX (col. Budé).

77. A "aporia" que STEFANINI quer descobrir (*Platone*, II. p. 61) nesta passagem do *Fedro* (indivisibilidade da Idéia e método de divisão) é inexistente: para o "ἄτμητον εἶδος" o processo da "διαίρεσις", evidentemente, não tem aplicação.

78. Não há, pois, uma queda na análise, como pretende M BUCCELLATO (*Rivista Critica di Storia della Filosofia* 7 (1952) 368), mas um progresso, cujas fases são rigorosamente marcadas. É o que esperamos demonstrar em seguida.

79. Como observa CORNFORD (*Plato's Theory of Knowledge*, p. 318). "δόξα" exprime aqui o juízo em geral, e não a "opinião" como conhecimento inferior à ciência. É o juízo como termo da "διάνοια" (διάνοιας ἀποτελεύτησις, 264 a), e pode ser verdadeiro ou falso. É esta bivalência da "δόξα" que a Platão interessa demonstrar.

Mas, quais são os elementos que, como "signos" (σημεῖον) da *dianoia*, mostram no *logos* uma comunhão de Idéias? Retomando uma doutrina já exposta no *Crátilo* (431 b-c), Platão mostra em toda a proposição dois gêneros de signos verbais: o "nome" (ὄνομα), que exprime um sujeito, e o "verbo" (ῥῆμα), que exprime uma ação (πρᾶγμα). O verbo é sempre um qualificativo do sujeito[80] e é absolutamente necessário para que a proposição seja definida (262 d) ou exprima qualquer nexo inteligível (cf. 262 c). Doutra parte, como vimos, esta significação refere-se sempre à realidade ideal ou por uma "suposição" imediata, como nos nomes comuns, ou ao menos através do verbo ou predicado, quando o sujeito é um nome próprio[81].

Vê-se, assim, que o *logos*, participando do ser, obedece à lei geral que faz o ser participar do "não-ser" como "outro". Ora, qual é o ser do *logos* senão a expressão do ser real, ou ser um "ser de significação"? Ele tem, na ordem da significação, a mesma amplitude que o ser real na ordem da existência. E, dentro do âmbito do ser, o "não-ser" de um determinado *logos* não será, como pensa Mânlio Buccellato[82], qualquer outro ser real (o mar, a montanha, ...), mas deve ser necessariamente um "não-ser de significação", ou a significação de um "outro" ser.

Aqui reside o nervo da argumentação platônica, porque se o *logos* como significação tem a mesma amplitude do ser, é claro que, com relação a determinado *logos*, a alteridade significará outra significação, e, portanto, outro *logos*, exprimindo uma "συμπλοκή" diversa. Sair do âmbito da significação, como faz M. Buccellato, é colocar a alteridade do *logos* num "nada de significação", isto é, naquela contrariedade pura e simples do ser que Platão justamente concedia aos sofistas ser um absurdo. Todo o problema está em discernir na "extensão" do *logos* o "ser de significação", que compete propriamente à ciência ou à dialética, e pôr assim em evidência o "não-ser de significação", que caracteriza o "λόγος ψευδής".

"Verdadeiro" e "falso" são, rigorosamente falando, propriedades do *logos* e qualificam determinado *logos* com relação à "συμπλοκή" entre

80. Cf. Diès, *Le Sophiste, Notice*, p. 380, n. 2.

81. Cf. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, pp. 306-307.

82. Cf. *art. cit.*, p. 373.

Idéias que ele exprime[83]. Mas a valência ontológica (se se pode falar assim) do "verdadeiro" e do "falso" não é a mesma. O "*logos* verdadeiro" é signo da dialética, isto é da expressão intelectual do ser, ou seja da Idéia, que sempre aparece inserida numa trama de relações reais, segundo os esquemas da "coleção" e da "divisão", que acima analisamos. Ora, é justamente a Idéia do ser que, implicada em toda a proposição da dialética, lhe confere a "forma" e opera assim a unidade da ciência. Com efeito, o dialético ou filósofo é aquele que em seus raciocínios aplica continuamente a Idéia do ser: "τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ" (254 a)[84]. A Idéia de ser deve ser entendida em sua estrutura peculiar, definida na discussão dos "μέγιστα γένη": é participada por todas as idéias, mas esta participação implica necessariamente uma relação de alteridade (participação à Idéia do "outro"), pela qual cada idéia, sendo "tal", não é todas as outras Idéias. Assim a dialética, afirmando o ser em cada uma de suas proposições, afirma também o não-ser, entendido como alteridade: afirmar o que uma Idéia é, equivale a afirmar o que não é. E, deste modo, a proposição dialética pode assumir tanto a forma afirmativa como negativa: no fundo é sempre a Idéia do ser que lhe dá consistência e alcance ontológico.

Tal é o *logos* verdadeiro. Exprime, diz Platão, os seres como são (λέγει δὲ ... τὰ ὄντα ὡς ἔστιν, 263 b), isto é, traduz no discurso a densidade de ser e não-ser, de identidade e alteridade, que define a estrutura real de cada Idéia. A natureza da dialética mostra-se assim perfeitamente determinada. Ela é, na alma, outro modo de existir do mundo das Idéias (os escolásticos diriam um modo "intencional"), e as relações que estabelece são as relações reais das Idéias entre si[85]. Finalmente, a dialé-

83. Foi o que M. Buccellato não viu (*op. cit.*, pp. 374-375), mas Cornford justamente notou com respeito ao "falso" (*Plato's Theory of Knowledge*, p. 302).

84. Notar que, no contexto, o "filósofo" é oposto ao "sofista", que se refugia na obscuridade do não-ser. Comparar com a metáfora da região do Ser iluminada com a luz do Bem na alegoria da Caverna (*Rep.* VII, 517 b-c).

85. L. Robin diz excelentemente: "La Dialectique est ... la traduction en termes d'intelligence des relations ontologiques des intelligibles entre eux" (*La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, p. 259). Ou ainda podemos dizer com J. Hirschberger: "Sie ist Seinserklärung durch den Logos als Seinsgrund" (*Geschichte der Philosophie*, Freiburg, Herder, 1949, I, p. 91). O *logos* verdadeiro é para a inteligência a razão suficiente ou inteligível (*Grund*) do ser, justamente porque é sua expressão.

tica é a realização humana do primeiro termo da igualdade, que atravessa, como motivo fundamental, toda a obra platônica:

Ciência = Verdade = Ser[86].

É sobre o fundo da dialética, assim concebida, que vai delinear-se a teoria do erro e definir-se sua natureza com um rigor que não deixa nada a desejar.

Cada *logos* determinado (cada proposição) exprime determinado "ὂν" numa "συμπλοκή" determinada. A posição do ser (a atuação do "princípio de realização", de que acima falamos) implica sempre as relações de identidade e alteridade, ou é regida sempre pelos princípios de "permanência" e "distinção". O juízo que a exprime pode assumir tanto a forma positiva como a negativa. A forma negativa exprime o "não-ser" (a alteridade) da coisa, e não o "não-ser" do *logos*. Porque o ser do *logos* é propriamente um "ser de significação" e abrange, já o vimos, toda a amplitude do ser real. A participação ao não-ser, por parte de determinado *logos*, dar-se-á com relação a um "não-ser de significação", que é "outra significação", ou seja, um outro *logos* exprimindo uma "συμπλοκή" diversa. Ora, Platão mostra, com dois exemplos simples, mas que exprimem, como nota Diès[87], uma experiência eminentemente racional (a experiência da evidência), que entre os *logoi* diversos de um *logos* dado um se lhe opõe no seu ser mesmo de significação. Sejam as duas proposições:

"Teeteto está sentado"
"Teeteto, com quem presentemente converso, voa" (263 a).

As duas proposições são contrárias. Na primeira, temos um sujeito real, Teeteto, e dele afirmamos um modo real de ser (estar sentado). Esta

86. Sobre a doutrina platônica da verdade, cf. R. G. BURY, *The Philebus of Plato*, Edited with Introduction, Notes and Appendices, Cambridge University Press, 1897, App. F., pp. 201-211. A identificação da verdade e do ser aparece principalmente na *República* (cf. VI, 508 d), e a verdade é a ciência "causada" pela Idéia do Bem (*Ibid.*, 508 e); a mesma doutrina está implicada na doutrina do ser como "Idéia" no *Sofista* e torna explicitamente no *Filebo* com a identificação do "νοῦς" com o verdadeiro e o ser. Cf. A. DIÈS, *Le Philèbe, Notice*, pp. LXX-LXXV; LXXX-LXXXIV, e N. I. BOUSSOULAS, *L'Être et la composition des mixtes dans le "Philèbe"*, p. 129, n. 5.

87. *Le Sophiste, Notice*, p. 283.

Biblioteca Berthier

afirmação, nós o sabemos pela doutrina geral das Idéias, só se justifica pela participação do sujeito concreto a uma Idéia, que, no caso, será em última análise a de "repouso". O sujeito é real, e o predicado implica uma idéia real[88]. Por outro lado, a proposição é evidentemente verdadeira. Mas, para ser tal, implica, em virtude do "princípio de distinção" (que aqui se exprime em última análise pela exclusão mútua do movimento e do repouso), a proposição negativa: "Teeteto não está em movimento", que tem como caso particular: "Teeteto não está voando". Notemos: o "não-ser" da coisa (o nexo entre Teeteto e o repouso, que exclui, enquanto subsiste, o nexo entre Teeteto e o movimento) não é ainda o "não-ser" do *logos* verdadeiro, pois está incluído dentro de seu "ser de significação".

Tomemos agora a segunda proposição: "Teeteto está voando". O sujeito é o mesmo, o predicado implica finalmente a Idéia do "movimento". Aqui temos um "não-ser de significação" com relação ao primeiro *logos*. Ora, o que constitui propriamente a essência do erro é que este "não-ser de significação" é afirmado como ser, justamente com relação ao mesmo sujeito do *logos* verdadeiro: "τὸ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δοξαζειν ἤ λέγειν, τοῦτ'ἔστι τον τὸ ψεῦδος ἐν διανοίᾳ τε καὶ λόγοις γιγνόμενον" (260 c). Apresentada como noção vulgar do erro, esta definição adquire agora exatidão rigorosa, se por "μὴ ὂν" se entende o "não-ser de significação", aplicado a um mesmo sujeito. Por outras palavras, o *logos* falso quer dar ao "outro" a significação do "idêntico", e ao "não-ser" a significação do "ser": (θάτερα ὡς τὰ αὐτὰ καὶ μὴ ὄντα ὡς ὄντα. 263 d). O não-ser não está nos termos da proposição falsa; está no nexo, na conjunção (σύνθεσις, *ibid.*), arbitrária de dois termos. Só o juízo (δόξα), portanto, pode ser falso[89]. Mas, como tal, ele não se dissolve naquele "nada de significação" que os sofistas demonstravam ser absurdo, já que seus termos são reais, exprime um "não-ser", isto é "outra" significação com respeito a determinado *logos* verdadeiro.

88. O exemplo que Platão escolheu de um sujeito singular justifica-se no plano polêmico. Se o Sofista podia talvez epilogar sobre um juízo que exprimisse só uma relação entre Idéias, contra o fato concreto é impotente. Por outro lado, todo o fato concreto implica em última análise uma relação ideal. E isto basta para o fim que Platão tem em vista.

89. Cf. as observações penetrantes de V. BROCHARD (*Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 146). A ciência dialética "não deve tomar uma idéia por outra..." (253 d); nisto justamente consiste, para Platão, o erro.

É neste caso preciso que a alteridade se reveste de um caráter de "contrariedade". Como já notamos (cf. nota 62, supra), a alteridade inscreve-se no plano do ser como tal, a contrariedade verifica-se entre naturezas particulares. Se o *logos* tem o mesmo âmbito do ser, o *logos*, como tal, não tem um contrário, que seria o absurdo de um "nada de significação". A contrariedade verifica-se entre os *logoi* particulares. Precisamente quando ao *logos* verdadeiro se opõe um "não-ser de significação", afirmado de seu próprio sujeito, a alteridade entre os *logoi* assume o caráter de contrariedade, e temos o "λόγος ψευδής". Platão não oscila entre uma "concepção dilemática" e uma "concepção multiplicitária" do ser, que é impotente para conciliar[90]. A exclusão mútua dos contrários é subordinada à síntese do uno e do múltiplo no ser, pois é sempre condicionada pela refutação do não-ser absoluto, mantida rigorosamente por Platão em todos os pontos da sua análise.

Definida a natureza do erro, o hóspede de Eléia pode facilmente mostrar sua gênese psicológica na combinação (σύμμειξις, 264 b) de uma sensação, que apresenta à alma uma aparência qualquer (φαντασία, 264 a), e do juízo (δόξα), que indebitamente confere o ser a tal aparência[91].

O hóspede pode assim retomar com segurança a divisão da arte de fabricar imagens (εἰδωλοποιική), interrompida quando se delineou, a propósito da definição do Sofista, a temerosa questão do ser e do não-ser (cf. 236 c-e) e prender seu adversário nas malhas seguras de uma definição, já agora plenamente justificada. A arte do Sofista será uma arte produtiva humana, que fabrica imagens por meio de aparência (φανταστική) e que, ignorando o objeto que imita, conhece entretanto a própria ignorância e procede portanto "ironicamente" (insinceramente, 268 a), assaltando o interlocutor com rápidos discursos e obrigando-o a contradizer-se a si mesmo (268 b).

Com esta descrição célebre, tecida de pormenores propositadamente ridículos, Platão qualifica definitivamente e afasta de vez de seu caminho a figura complexa do Sofista com sua pretensão a um relativismo universal. Tal o termo da longa luta, de que já no *Hípias Menor* assistimos às

90. São estas as expressões e o pensamento de M. Buccellato, *art. cit.*, p. 374.

91. Sobre o sentido de "aparência" aqui, cf. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, p. 319. Sobre a capacidade "poiética" da Alma, cf. Stefanini, *Platone*, II, p. 194.

primeiras escaramuças[92]. Por outro lado, a superação da "aporia" do Ser-Uno eleático com a concepção do ser como intermediário dinâmico, que opera no mundo ideal a síntese do Uno e do Múltiplo, vem oferecer a justificação última da dialética como ciência das Idéias.

CONCLUSÃO — DIALÉTICA E CONTEMPLAÇÃO

Esta nossa conclusão tentará brevemente situar a dialética, à luz do progresso realizado pelo *Sofista*, no edifício do saber platônico, tal como o vinham construindo os Diálogos anteriores.

A discussão do *Sofista* responde, como mostramos de início, a um problema bem determinado, ao problema da constituição de uma ciência discursiva das Idéias. Em que medida esta ciência discursiva se concilia com o processo intuitivo do conhecimento das Idéias, descrito no *Fédon*, no *Banquete*, na *República* e no *Fedro*? E que relação estabelecer entre a unidade, que a Idéia do ser confere à dialética como ciência discursiva, e a dependência na ordem mesma da inteligibilidade, que a *República* nos mostra, de toda Idéia e do mundo das Idéias como um todo com respeito à Idéia do Bem, dependência que se manifesta precisamente no movimento da dialética ascendente, tendendo necessariamente à intuição do Bem?

Tentando responder a estas perguntas, pensamos poder definir exatamente a natureza da ciência platônica, tal como aparece no momento em que o Filósofo terminava o ingente esforço especulativo do *Sofista*.

A unidade que a Idéia do Ser confere à dialética, segundo o *Sofista*, é exatamente a unidade que cada proposição verdadeira como tal possui e que a distingue do erro. Com efeito, se no plano real a unidade de cada Idéia é assegurada pelas relações fundamentais de "identidade" e "alteridade", imediatamente implicadas em sua posição no ser, a unidade da

92. Sem poder tratar aqui do problema, partilhamos plenamente a opinião defendida recentemente por J. Moreau (*La construction de l'idéalisme platonicien*, pp. 3-18) e por W. Jaeger (*Paideia*, II, pp. 93-97) que atribui aos primeiros diálogos, ditos "socráticos", um caráter nitidamente filosófico, diferente de Wilamowitz e A. Croiset, entre outros, que viam neles somente exercícios literários de principiantes a propósito de termas do Sócrates histórico.

proposição verdadeira, que é seu "ser de significação", provém do fato que a posição no ser de duas Idéias, que ela relaciona entre si, implica uma "mistura" (μεικτόν) inteligível, uma identidade parcial portanto, e a constituição de uma estrutura "distinta" no seio do mundo inteligível. Vê-se que a Idéia do ser não tem na dialética platônica uma função hierarquizadora. Não é o supremo conceito análogo, cujo conteúdo revele à reflexão a diversidade ordenada dos sujeitos, a que se aplica segundo o diverso grau de participação. O ser platônico deve ser expresso num conceito estritamente unívoco, enquanto é, precisamente, o ser das Idéias[93]. Para Platão, o princípio organizador do mundo ideal não é o Ser, mas o Bem. O Ser exprime somente a posição de cada Idéia — sua realização inteligível — no seio de uma multiplicidade, dentro da qual ela se define por uma trama (συμπλοκή) de relações de participação e exclusão. Ela é assim, indissoluvelmente, síntese do uno e do múltiplo, e importa sumamente notar que, no ser platônico, a multiplicidade não é degradação da unidade. Ao contrário, o uno e o múltiplo inserem-se a igual título no ser mesmo da Idéia, enquanto aparece como "idêntica" e "distinta", e a discussão do *Sofista* mostra justamente, no reconhecimento destes dois caracteres, a condição necessária da afirmação objetiva — da dialética portanto. O múltiplo eleático é a negação absoluta do Ser-Uno. O múltiplo platônico é a posição de um "ser-outro", que torna possível a unidade distinta de cada Idéia.

Entretanto, delineia-se aqui uma última e decisiva "aporia". Se devemos conceber o ser participado de maneira unívoca pelas Idéias, como é possível, unicamente por considerações lógicas, como parece fazer o *Sofista*,

93. O objeto da dialética é constituído, com efeito, unicamente pelas Idéias. Só elas são objeto da ciência. E justamente porque o ser sensível e mutável não pode ser objeto de ciência, não há lugar em Platão para um conceito analógico do ser. Os processos de comparação que o Filósofo emprega (por exemplo, o chamado "esquema de proporção" *Górgias* 465 b-c; *República* VII 534 a; cf. P. M. SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, pp. 42-64) são considerados como unicamente "propedêuticos" à ciência. Por não tomar em consideração este ponto de vista e tender a realizar nas coisas a analogia, que é uma lei do pensamento, a interpretação de P. GRENET em *Les origines de l'Analogie philosophique dans le Dialogues de Platon*, Paris, Boivin, 1948 (livro onde abundam, sem dúvida, dados interessantes) permanece, a nosso ver, essencialmente ambígua. Cf. J. DUBOIS em *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 34 (1950) 140-141.

introduzir nele um princípio qualquer de distinção? Se o ser é a determinação última, sua estrita unidade não absorverá finalmente toda a sorte de distinção? Enfim, no plano lógico, Parmênides parece mostrar-se irrefutável[94].

Em vão procuraremos em Platão a solução de tal "aporia", que nem sequer é formulada pelos Diálogos. É que a natureza mesma da ciência das Idéias traz em si esta solução, ou melhor, exclui por si mesma a possibilidade de uma "aporia" desta espécie. E este é o ponto preciso em que a dialética do *Sofista* se situa com relação ao aspecto intuitivo da ciência das Idéias, tal como a descrevem os Diálogos anteriores.

O *Sofista* supõe, como vimos, a existência das Idéias e seu conhecimento por parte da alma. A discussão move-se exatamente no plano da primeira parte do *Parmênides*, em que o Eleata postula a posição das Idéias como condição necessária da ciência dialética (*Parm.* 135 c.). Se, pois, a discussão do Sofista visa solucionar um problema lógico — mesmo dentro do alcance metafísico da lógica platônica —, é entretanto inteiramente condicionada por uma intuição de base, na qual o ser já é dado à inteligência como uno e múltiplo.

Com efeito, os diálogos da maturidade apresentam-nos as Idéias como objetos de uma intuição, cujo caráter de absoluta necessidade é o fato primitivo da ciência. Se os diálogos chamados "socráticos" se esforçam, antes de mais nada, por atingir a "definição", o conceito através de uma "indução" (ἐπαγωγή) procedendo "a posteriori"[95], já o *Ménon* realiza um passo decisivo, introduzindo, com a teoria da reminiscência, a noção de aprioridade de natureza do inteligível e, portanto, da ciência com relação à experiência sensível. A experiência é incapaz de fornecer a necessidade absoluta requerida pelos objetos da ciência. Assim, ela é somente uma "ocasião" no processo do "aprender" (τὸ μανθάνειν)[96]. É

94. A. J. FESTUGIÈRE exprime bem esta "aporia" numa interessante introdução ao "De Ente et Uno", de Pico della Mirandola. Cf. Studia Mirandulana, *Archives d'Histoire littéraire et doctrinal du Moyen Âge* 7 (1932) 198.

95. Até que ponto a doutrina das Idéias já está presente nos primeiros Diálogos? Eis uma questão que não podemos tratar aqui e que repousa em parte na interpretação que se dá ao uso dos termos "εἶδος, ἰδέα", em parte no sentido que se atribui à "aporia" com que Sócrates faz terminar a discussão. Quanto ao primeiro aspecto da questão, cf. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, pp. 11-21, e quanto ao segundo, JAEGER, *Paideia*, II, pp. 87-106.

96. Sobre o caráter próprio do "μανθάνειν" platônico e em sua distinção de um simples "διδάσκειν", cf. J. STENZEL, *Platone educatore*, (tr. F. Gabrieli), Bari, Laterza, 1936, pp. 90-109.

do fundo de si mesma que a alma do discípulo, retamente conduzida pelo Mestre (cf. *Mén.* 84 c-d), tira toda a ciência.

Mas este estado potencial da ciência, própria da alma no corpo, supõe uma ciência anterior em ato; ciência na sua acepção mais perfeita, contemplação direta, pura e total do inteligível, isto é, das Idéias. Por outras palavras, a experiência que a alma tem dos objetos deste mundo, e que é ocasião do despertar de uma ciência, com valor absoluto, de objetos ideais, supõe um estado pré-empírico da alma, em que ela fruía da contemplação atual do mundo inteligível. A doutrina esboçada no *Ménon*[97] é plenamente desenvolvida no *Fédon* e no mito do *Fedro*[98]. A contemplação original aparece, assim, como a justificação última da ciência das Idéias para alma no corpo[99]. O ponto de partida da dialética é, pois, uma intuição, cujo valor absoluto exclui a possibilidade mesma de uma "aporia" puramente lógica que ponha em questão a realidade das Idéias.

97. Nesse Diálogo, contudo, paira ainda uma ambigüidade sobre a doutrina da contemplação original, tanto quanto a seu objeto, pois a doutrina das Idéias não é ainda claramente definida — Platão aponta como objeto do conhecimento pré-empírico simplesmente "πάντα χρήματα" (*Ménon* 81 c), usando uma expressão que lembra Anaxágoras (DIELS-KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, 59, B, I; cf. *Fédon* 72 c) — como quanto ao sujeito mesmo, pois no *Ménon* ainda não é atribuída à alma uma faculdade específica de contemplação, como será a "φρόνησις" do *Fédon*.

98. Cf. sobretudo quanto aos caracteres da contemplação pré-empírica, *Fedro* 247 c-d; 250c.

99. A contemplação original contudo — bem o sabemos — não adquire este alcance fundamental na interpretação da teoria das Idéias se não nos resolvemos a atribuir uma significação à forma mítica em que ela geralmente se exprime. Ora, é o que muitos intérpretes não se decidem a fazer, como ainda recentemente P. KUCHARSKI, *Les chemins du Savoir dans les derniers Dialogues de Platon*, sobretudo pp. 342-386 e M. VANHOUTTE, La méthode intuitive dans les Dialogues de Platon, *Revue Philosophique de Louvain* 47 (1949) 301-333, sobretudo a conclusão. Não podemos entrar aqui na questão do valor filosófico dos mitos platônicos, lembramos somente que, já em 1900, V. BROCHARD mostrava contra L. Couturat, em páginas que mereciam tornar-se clássicas (cf. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, pp. 46-59), a importância filosófica do mito em Platão. Mas Brochard restringe ainda demasiado, a nosso ver, sua significação. À definição que dá do mito: "O mito é a expressão da probabilidade", preferimos esta, mais compreensiva, de L. STEFANINI: "O mito é a expressão da verossimilhança" (*Platone*, I, p. LIII e n. 4).

Os métodos propedêuticos ao conhecimento das Idéias e à dialética são vários[100]. Mas, uma vez atuada a reminiscência, o conhecimento da alma no corpo repousa no absoluto da contemplação original. Há aqui uma espécie de "passagem ao limite" da razão raciocinante, que é o instrumento de conhecimento da alma no corpo. As Idéias serão, pela dialética, organizadas em discurso (λόγος). Mas o discurso apoiar-se-á inteiramente na intuição pré-empírica do mundo inteligível, mediatizada pela reminiscência, que é o tipo de intuição que compete à alma em sua condição terrestre[101]. Por outro lado, a *República* ensina-nos que a dialética tem um movimento próprio ascendente que, passando das Idéias-hipóteses inferiores às superiores (cf. *Rep.* VII 533 c-d), tende à intuição terminal do "princípio anipotético" (*Rep.* VI 511 b) ou incondicionado, a Idéia do Bem, que no mundo ideal é fonte de ser e inteligibilidade. A intuição do Bem não é essencialmente diversa do processo geral da reminiscência. Ela é ainda — como na intuição das outras Idéias — uma "passagem ao limite" da razão, cujo fundamento absoluto é sempre a contemplação original. Só que a intuição do Bem é precedida por uma marcha propriamente dialética (πορεία, *Rep.* VII 532 e; cf. 533 d), é um trânsito da νόησις-discurso à νόησις-intuição (cf. *Rep.* VI 511 d)[102]; e, partindo do Bem, a razão pode retornar às Idéias, para as justificar definitivamente no ser e na inteligibilidade (*Rep.* VI 511 b-c), não como objetos isolados, mas no todo orgânico da ciência.

O aspecto discursivo da ciência platônica é assim inteiramente condicionado pelo aspeto intuitivo ou contemplativo[103]. E se a discussão do

100. São afinal os métodos que o guia da discussão (Sócrates geralmente) usa no "diálogo" para levar os interlocutores ao que V. GOLDSCHMIDT chama "visão da essência" (*Les Dialogues de Platon*, pp. 1-11) e que são fundamentalmente uma operação "maiêutica" (cf. *Teeteto* 149 a-151 c).

101. Cf. a este respeito, embora numa perspectiva ligeiramente diversa, V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon*, pp. 34-38.

102. Sabe-se que não se deve atribuir valor absoluto à terminologia de Platão. A oposição aqui entre "διάνοια" e "νόησις" não é a do discurso e intuição, mas a do "pensamento inferior" (matemática) e a do "pensamento superior" (filosofia), que, partindo da intuição (das Idéias, as reminiscências), evolui no "discurso" (dialética), para terminar em nova intuição (do Bem). Cf. sobre o sentido de "διάνοια" na *República*, A. DIÈS, *La République*, Intr., p. LXVI, n. 1.

103. Cf. a obra clássica de A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Inclinar-nos-íamos, porém, a acentuar, mais que o eminente helenista, o caráter fundamentalmente intelectualista da contemplação platônica e a continuidade es-

Sofista é, toda ela, uma justificação da expressão humana das Idéias no *logos*, esta expressão, por outra parte, não é senão o modo terrestre, imperfeito e transitório, de uma ciência pré-empírica, que define a natureza mesma da alma "αὐτὴ καθ' αὑτήν" (*Féd.* 66 a; cf. 66 d; 67 a) como "ξυγγένεια" (*Féd.* 76 d) com o inteligível puro.

A filosofia platônica nasceu, é verdade, de uma situação histórica definida. Platão viu-se, antes de mais, frente a frente com as "aporias" da "πρᾶξις"', e assumiu-as conscientemente em toda a sua amplitude[104]. Devemos entretanto reconhecê-lo: a solução platônica opõe-se radicalmente a uma solução de tipo marxista. A Idéia não se encarna na história nem é condicionada pela história. É numa meta-história propriamente transcendente que Platão vê resolvidos os conflitos da história. É a cidade humana que é assim chamada a "imitar" o modelo ideal[105].

A exigência do transcendente e do absoluto na ordem do pensamento e da ação foi, sem dúvida, o germe depositado por Platão no coração mesmo da inquietação filosófica do Ocidente, cujas virtualidades não parecem ainda exauridas.

Cada diálogo ilustra, à sua maneira, esta exigência. E se, no dizer de Brochard, com o *Sofista* é a idéia de relação e relatividade que Platão introduz nas especulações mais altas, substituindo por ela o Absoluto, tal como o eleatismo o concebera[106], este esforço crítico visa, em verdade, a remover o mito de um pseudo-absoluto lógico, a fim de criar um espaço inteligível para o absoluto real, o mundo mesmo das Idéias, que, mantido nos vínculos indefectíveis do "ser total", recebe da incondicionalidade do Bem a necessidade inteligível, que ao "ser" particular de cada Idéia confere, dentro do sistema de relações que o define, o imperativo absoluto do "dever-ser".

sencial que une contemplação e dialética. FESTUGIÈRE introduz uma nota estática na contemplação, interpretando à letra certas metáforas de Platão (cf. *op. cit.*, p. 227) e vinca uma descontinuidade radical entre a dialética-esforço e a contemplação-graça (*ibid.*, pp. 262-263; p. 343). Esperando voltar em estudo ulterior à questão, observamos que, como notou ÉMILE BRÉHIER [*Les études de philosophie antique*, (Actualités scientifiques et industrielles, 790), Paris, Hermann, 1939, pp. 15-23], a interpretação do P. Festugière só encontra sentido num clima espiritual neoplatônico, que parece estranho ao platonismo histórico.

104. Como V. DE MAGALHÃES-VILHENA mostrava ainda recentemente em páginas eruditas. Cf. *Socrate et la légende platonicienne*, c. IV, pp. 97-121. Veja-se ainda L. ROBIN, Platon et la science sociale, em *La Philosophie hellénique des origines à Épicure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942, pp. 177-230.

105. Concepção utopista? Não nos pertence formular aqui um juízo de valor. MAGALHÃES-VILHENA, que não esconde suas simpatias por Marx, faz deste ponto de vista uma severa crítica do platonismo (*op. cit.*, pp. 143-154).

106. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 150.

Capítulo II

ITINERÁRIO DA ONTOLOGIA CLÁSSICA

I

Nossa reflexão apresenta-se como uma indagação sobre a formação histórica do conceito de ontologia, ou ciência do ser, como ciência primeira, radicalmente distinta de todo outro tipo de saber científico.

Seja-nos permitido confessar: se vamos neste momento interrogar os gregos e medievais sobre a essência da filosofia e sobre seu estatuto científico, é que estamos intimamente convencidos de que vão seria tentar compreender sequer o sentido dos problemas que hoje se desenham no horizonte de nossa inteligência rejeitando ou simplesmente desconhecendo os temas da especificação helênica que modelam decisivamente — forçoso é reconhecê-lo — nosso *modus mentis*.

Não que professemos um fixismo estéril ou um culto cego do passado. A reflexão filosófica, bem o sabemos, verifica por excelência a lei de todo pensamento autêntico: ela é progressiva e criadora. Mas importa sobremaneira definir a alma desse progresso e discernir os frutos autênticos dessa atividade de criação. Ora, se é lícito transportar ao campo da história da filosofia o que tem lugar no desenvolvimento da doutrina cristã, diríamos, fazendo uso de uma expressão de Santo Ireneu, que a marcha do pensamento filosófico é animada também ela por uma δύναμις τῆς ταραδόσεως (cf. *Adversus Haereses*, I, 10; *PG*, VII, 552), pela força viva da tradição. É na consciência de uma continuidade viva com o passado que, para o filósofo como para todo homem, se abre o acesso à terra

nutriz onde se alimenta nossa autêntica humanidade e em cujo solo lançam raízes os problemas reais, esses que, como a Esfinge ante o viajor de Tebas, para usar a comparação de Toynbee, levantam-se como um desafio a cada homem, a cada época, a cada cultura, e trazem, na urgência mesma de suas interrogações, a promessa de uma porta aberta para a verdade. O progresso em filosofia deve consistir justamente em adivinhar na face nova das aporias concretas que solicitam o espírito, sob a conjunção de dado céu histórico, os traços antigos desses problemas que bem se chamam "eternos" e cuja permanência é como o signo que revela a constância de nossa natureza e a unidade de nosso destino. É a um esforço de reinvenção, portanto, a uma vocação supremamente humanista que a filosofia nos parece convidada, se é verdade que o humanismo se define como a consciência da continuidade humana.

Mas, obedecendo ao ritmo específico do espírito, essa reinvenção em que somos tentados a fixar a essência do progresso filosófico não é repetição mecânica, é livre e espontânea criação. Eis aí, na verdade, um estranho paradoxo! Se nosso espírito encarnado encontra na fidelidade à sua condição e na aceitação do longo passado que emerge no seio de suas mais atuais perplexidades as amarras que o prendem ao real, há entretanto na unidade profunda que define seu ser histórico uma dialética do diverso, em que cada resposta à proposição dos mesmos problemas fundamentais é um momento original, uma prospecção dinâmica. A pura repetição convém ao instante matemático do tempo mensurável, à dispersão quantitativa do espaço. O espírito, como mostrou Bergson, obedece a uma duração qualitativa. E se um "dado" objetivo se lhe impõe — uma "matéria", como diria Kant —, não é a uma receptividade inerte que ela faz face, mas a um acolhimento vital, a uma recriação em que o objeto é plenamente assumido pela iniciativa interior.

Assim, o progresso em filosofia deve consistir ainda em desocultar o "dado" autêntico que seja um alimento real à intussuscepção do espírito e libertar ao mesmo tempo a pulsão criadora com que o espírito mesmo dilata o objeto à medida de suas exigências concretas.

Ora, este dado autêntico nós o encontramos, vindo do mais longínquo passado, com o imperativo de uma questão metafísica primeira que não é possível eludir. À reflexão filosófica de um momento histórico determinado cabe realizá-lo na carne e sangue de sua problemática vital

e encontrar assim o sentido de seu legítimo progresso. Eis por que, percorrendo os caminhos do passado, esperamos dar mais seguramente na substância do presente. O problema cartesiano da sabedoria, o problema kantiano da metafísica como ciência são hoje mais agudos do que nunca. Formam mesmo a opção decisiva que se oferece ao filósofo contemporâneo. Iremos renunciar à especificidade da filosofia? Iremos exilar suas questões centrais para a terra, inóspita à inteligência, das "proposições sem significação"? O empirismo lógico dos neopositivistas e a repugnância existencialista a uma expressão racional do transcendente obrigam-nos, em última instância, a formular estas graves interrogações.

Vamos, pois, propô-las aos antigos. Vamos tentar surpreender nos seus ímpetos primeiros a força viva da tradição filosófica. Tudo nos convida a esperar receber aí, para o mais específico dos problemas humanos, uma resposta que traz a antigüidade venerável e a surpresa sempre nova da vontade. Para nós, repetimos, ela não irá assumir a feição violenta de uma imposição exterior, mas deverá florescer no cerne mais íntimo de nosso próprio ser e responder, pelo absoluto mesmo de sua transcendente verdade, ao apelo da imanência mais profunda. Em outras palavras: a resposta que nos dá toda uma linha do pensamento clássico à decisiva questão metafísica "há uma ciência do ser" (ou ainda: "há uma ciência do metaempírico, do absoluto?), iremos vê-la por sua vez surgir dentro de nós como se em nós o ser se revelasse a si mesmo. Esta revelação definirá a essência mesma do espírito, de tal sorte que a construção da metafísica como ciência objetiva deve aparecer ao mesmo tempo nossa mais fundamental e empenhativa atitude, e porá a descoberto, para falar com M. Blondel[1], "o ser transcendente e numenal que está em nós".

II

O *Sofista* de Platão, que é, juntamente com os livros de Aristóteles que Andrônico de Rodes enumerou no seu catálogo após a *Física* (τὰ

1. Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, [5]1947, p. 106 [trad. br.: *Vocabulário técnico e crítico de filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 1993].

μετὰ τὰ φυσικά), a carta magna da ontologia clássica, será para nós um compreensivo ponto de partida[2].

O conteúdo do diálogo é conhecido. Aparentemente Platão preocupa-se em dar uma definição do sofista que seja termo de rigorosa divisão dialética. Na realidade, este intento é apenas um tênue véu de humor que convida a penetrar a imensa seriedade da discussão. Esta é, com efeito, o lance decisivo da "batalha de gigantes em torno do ser" (*Sofista*, 246 a) em que desde o início se empenhara a filosofia grega. Nesta altura, Platão defronta o adversário mais temeroso, o grande Parmênides (cf. *Teeteto*, 183 e). Os sofistas eram sabotadores de primeira linha. O relativismo universal de Protágoras traduzia apenas, na brilhante sedução de uma erística sutil, a opção metafísica do eleatismo. Desde a aceitação da primazia do inteligível ou da Idéia, de que já o *Crátilo* nos dá um enérgico testemunho (cf. sobretudo *Crátilo*, 439 c), Platão superara decididamente a posição heraclítica. A afirmação tranqüila do mundo ideal, que atravessa o *Fédon*, o *Banquete*, a *República*, não era entretanto um desconhecimento de que o problema essencial do uno e do múltiplo se coloca também no plano do inteligível e mesmo recebe aí toda a sua significação. O "método hipotético" do *Fédon* e da *República* (*cf. Fédon*, 101 d-e; *República*, 510b-511 e; 333 c) mostra suficientemente como o problema das relações ideais estava posto desde o início. Mas é no *Sofista* que ele é enfrentado por si mesmo e, neste prodigioso esforço de especulação, Platão lança definitivamente as bases da ontologia como ciência. A sedução da posição eleática estava toda na afirmação intransigente do ser e do pensar como incindível unidade — τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε κὰι εἶναι — (*Parmênides*, fr. 3; Diels-Kranz, 6. Aufl. 28, B, 3). Mais que ninguém "amigo das Idéias" (*Sofista*, 248 a), Platão aceita plenamente a posição eleática da unidade inteligível, e todo um aspecto de sua evolução é orientado pela problemática do Uno[3]. O Uno eleático é entretanto formal e estático; e o monismo de Parmênides revela-se afinal como radical impotência da razão diante do "diverso" que é o mundo. Foi a experiência

2. Seja-nos permitido remeter ao capítulo 1: A Dialética das Idéias no *Sofista*.

3. Cf. B. LIEBRUCKS, *Platons Entwicklung zur Dialektik. Studien zum Problem des Eleatismus*, Frankfurt a. M., Klustermann, 1949.

Biblioteca Berthier

sofística da ambivalência do *logos*, experiência cujos desastrosos efeitos Platão constatava no seio da juventude ateniense (cf. o texto típico de *Filebo*, 15 d-16 a) que o levou ao exame crítico da posição eleática. Iniciado no *Parmênides* com uma contraprova negativa, uma "γυμνασία") dialética (*Parmênides*, 135 d), progride afinal no *Sofista* para uma solução positiva. Não vamos analisar em pormenor o complexo diálogo. O que interessa a nosso escopo é mostrar que nele a reflexão filosófica vinga definitivamente as fronteiras de seu objeto próprio e logra dar uma expressão racional à ciência do ser. Assim, o *Sofista* dá-nos o primeiro estatuto científico da ontologia, e foi no aprofundamento de sua posição que a reflexão filosófica posterior pôde dar a este estatuto uma formulação plenamente adequada.

No itinerário histórico da ontologia, o *Sofista* representa o primeiro momento que chamaremos "objetivo". Ele responde ao problema da "ἐπιστήμη" platônica, que emergira mais grave do que nunca na "aporia" final do *Teeteto*. Se o ser é Idéia, o inteligível puro; se a Idéia se exprime no *logos*, na razão (cf. *Fédon*, 99 e 100 a), como é possível uma ciência do ser quando este se fecha, de uma parte, no Uno absoluto de Parmênides, e o *logos* aparece, de outra, como múltiplo e, antes de tudo, dissociado no desdobramento da proposição, da "δόξα"[4] que é, como tal, relação de dois termos? Sem renunciar ao absoluto do inteligível, como legitimar o relativo da proposição? Para o eleatismo a proposição é pura tautologia; e para os "erísticos", de que nos fala Aristóteles (*Física* 185 b 25-32), a própria relação de identidade deve ser supressa. Daí a conseqüência sofística da impossibilidade do *logos* falso (se o *logos* é sempre expressão da unidade absoluta do ser) e a doutrina de Protágoras do "παντ' ἀληθῆ" (cf. *Teeteto*, 152 a ss.; ARISTÓTELES, *Metafísica*, G, 1009 a 6). Ora, a verdade tinha, para Platão, fundamentalmente um caráter ontológico. Há uma equação que atravessa como um *leit-motiv* toda a obra platônica, e é a que faz "Ser = Idéia = Verdade"[5]. Se, de outra parte, a ciência é verdade, ou se há uma ciência do verdadeiro, ela será uma ciência do "ser

4. No sentido de "juízo". Cf. *Sofista* 263 e, e a nota de CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, London, Routledge and Kegan, 1935, p. 318.

5. Cf. R. G. BURY, *The Philebus of Plato*, Cambridge University Press, 1897, pp. 201-211.

realíssimo", do "ὄντως ὄν": será uma ciência das Idéias. Todo o esforço de Platão consiste, pois, em mostrar no ser, que é Idéia, não uma unidade linear e indiferenciada[6], mas uma pluralidade ordenada, e substituir assim a tautologia estática do princípio parmenidiano "o ser é; o não-era não é", uma proposição sintética que exprima, justamente mediante o dinamismo do *logos*, a unidade e a diversidade do ser. Sabemos como Platão encontrou na clássica oposição do "movimento" e do "repouso" ("κίνησις" e "στάσις", cf. *Sofista* 249 d ss.) os elementos que lhe permitiram dar à afirmação do ser o caráter dinâmico postulado pela estrutura do *logos*. Se dizemos "o ser é movimento e repouso", temos, de uma parte, na radical oposição em que se desdobra o predicado, a afirmação da pluralidade, de outra, na irredutibilidade do sujeito (o ser, como mostrara Parmênides, não é decomponível em elementos mais simples), a persistência da unidade. Em outras palavras: se há oposição dentro do ser, um contrário do ser é impensável. O ser é sempre um "τρίτον τι", um terceiro termo com relação a seus predicados. E, sendo assim, ele revela, precisamente na oposição relativa de seus participantes, de que o movimento e o repouso são em toda a história do pensamento pré-socrático o mais ilustre exemplo, na posição mesma de cada Idéia como ser pela inteligência ou em sua expressão pelo logos, um entrelaçamento (συμπλοκή, *Sofista*, 259 e) de relações fundamentais. A determinação destas relações é justamente o primeiro passo com que a ciência do ser se liberta do dilema eleático. Eis como: a posição de cada Idéia como ser implica sua identidade consigo mesma; é a condição necessária para que o objeto da inteligência se defina como tal (c. *Sofista*, 249 b). Sua posição como determinada perfeição inteligível implica uma relação de alteridade que a faz "ser entre os seres" (cf. *ibid.*, 258 b). Identidade e alteridade são, assim, as relações primeiras que na ordem real se hipostasiam para Platão em Idéias de que todas as outras participam (*Sofista*, 254 d; 256 d-e 259 a) e na ordem lógica definem as leis necessárias da afirmação objetiva.

Não vamos mostrar como a partir daqui Platão constrói uma teoria do erro e refuta a posição sofística. Interessa-nos, antes, indicar como a dialética platônica constitui-se assim em ontologia. Se o ser é síntese de

6. É a figura da "esfera" de Parmênides. Cf. Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 61951, 28, B, 8 43-49.

"identidade", é síntese do uno e do múltiplo. Quando o *logos* se desdobra, pois, na proposição, ele é ainda a expressão da estrutura real do ser. A proposição verdadeira, o "λόγος ἀληθής", será aquela que, exprimindo a participação real de duas Idéias, exprime os seres em sua razão mesma de ser (λέγει... τὰ ὄντα ὡς ἔστιν, *Sofista*, 263 b). Daqui que, se para Platão há somente ciência das Idéias, e esta ciência é a dialética (*Fédon*, 78 c-d; *República*, 85 b; 511 b-c; *Sofista*, 253 d-e; *Filebo*, 16 c-e), a dialética platônica é, de direito, uma ontologia.

Ora — e eis um ponto decisivo para nós —, esta ontologia não se justifica criticamente, como o *Sofista* acaba de no-lo mostrar, senão precisamente porque Platão busca o ser — que deve encontrar no *logos* sua expressão inteligível — não unicamente no termo estático de uma elaboração conceitual, como fizera Parmênides, mas no movimento mesmo com que a Alma conhece, no ato em que ela se pronuncia, ou seja, no "δοξάζειν", no ato de julgar. Em outras palavras, a unidade do ser em Platão não é uma unidade de identidade, mas uma unidade de participação. Se há juízo, há síntese; se há síntese, há diversidade; se há diversidade e síntese, há participação. Assim o ser se revela como participação precisamente na estrutura do ato judicativo. Platão viu claramente que, para uma inteligência em movimento, o ser, mesmo afirmado como uno na unidade de cada Idéia, desdobra-se entretanto em relação, e o movimento da inteligência que conhece é, sob outro aspecto, uma síntese progressiva das participações do ser. Pela "δύναμις" da alma cognoscente, que se manifesta no juízo (λογισμός), aparece também a linha dinâmica do ser (*Sofista*, 247 e-249 b) e torna-se possível a superação do imobilismo eleático.

Dissemos que o platonismo representava no itinerário da ontologia o momento "objetivo". Daqui sua essencial grandeza e também sua limitação. De fato, se o ser platônico, enquanto objeto da ciência, se revela no juízo, se exprime na dialética, ele se exaure entretanto em total objetividade. Podemos dizer que o juízo revela o ser, e sua estrutura relacional opera a síntese do uno e do múltiplo. Entretanto, ele não é para Platão a última justificação crítica do ser, e nisto o Filósofo mostra ainda um resto impenitente de eleatismo. O ser platônico é Idéia. É como Idéia que ele é a razão formal que dá à dialética seu alcance ontológico. O dialético, com efeito, é aquele que faz recurso continuamente à Idéia do ser

(τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα, *Sofista*, 254 a). Ora, a transcendência da Idéia platônica é tal que ela rouba ao mundo da experiência e à contingência mesma do ato de conhecimento toda intrínseca inteligibilidade. Assim, o conhecimento atual, esse mesmo que nos revela no juízo uma expressão racional do ser, não se justifica como tal, isto é, como o ser que descobre o ser, senão por uma "passagem ao limite", uma espécie, diríamos, de "redução transcendental", em que o movimento da razão raciocinante é referido à imobilidade de uma contemplação pura. Sabe-se como, para Platão, a ciência da alma no corpo flui toda de uma visão anterior das Idéias, mediatizada para nós pelo processo do "aprender" (μανθάνειν), que se define assim como "reminiscência" (ἀνάμνησις) (cf. *Mênon* 84 c-d; *Fédon*, 72 e; e sobre a contemplação original, *Fedro* 247 c-d; 250 c). Entretanto, se na contemplação original há uma "conaturalidade" (ξυγγένεια, *Fédon*, 97 d) da alma com o inteligível, este se extrapõe ainda em total objetividade, de modo que, sendo o ser uma Idéia, sua justificação crítica no conhecer — sua ciência — vem a objetivar-se também em Idéia[7], o que é uma renúncia à compreensão da originalidade do ato mesmo do conhecimento como intrinsecamente inteligível.

Nesta suprema aporia termina o grande esforço de Platão. O ser nos é mostrado como "chefe de fila" (ἀρχηγόν, *Sofista*, 243 d) no coro das Idéias, como objeto formal, portanto, da dialética. Mas é ainda, e inteiramente, uma Idéia. Se Platão busca a revelação do ser no ato judicativo, faz entretanto depender toda a sua inteligibilidade do aspecto formal da representação. Daqui que a transcendência do inteligível absorve a originalidade da inteligência.

Que a inteligibilidade do ser possa emergir no seio mesmo da inteligência, de modo que sua transcendência se justifique pela natureza do ato mesmo da inteligência; que a dialética do.ser seja uma dialética da participação do ato antes de ser uma dialética da participação da idéia ou da inclusão formal: tal a linha para onde deverá inclinar-se a reflexão ontológica, a fim de encontrar um estatuto científico adequado.

7. É o paradoxo platônico de um "eidos" da ciência. Cf. *Crátilo* 440 a-b, e A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, [2]1950, pp. 81 e 96-98.

Passemos ao livro Γ da *Metafísica* de Aristóteles[8]. Este texto justamente célebre nos orientará para o segundo momento histórico da edificação da ciência do ser, e que propomos chamar "reflexivo". Aqui também não vamos descer a análises de detalhe e muito menos enveredar pelo problema espinhoso da unidade do pensamento aristotélico. Queremos mostrar somente como neste texto estamos diante de um passo decisivo da reflexão metafísica em busca de sua expressão científica.

O livro Γ, como se sabe, responde a algumas das "aporias" acumuladas no livro B. Ele começa por afirmar que existe uma ciência do "ser" (τὸ ὄν ᾗ ὄν), que recebe justamente desta formalidade de seu objeto a nota específica que a distingue de todas as outras ciências particulares. Ora, continua Aristóteles, o ser se diz de muitas maneiras (τὸ δ'ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, Γ, 1003 a 33), não a modo de sinonímia, é verdade, mas também não é como radical diversidade, pois implica a referência a uma unidade primeira (πρὸς ἕν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, *ibid.*). Esta unidade primeira, Aristóteles o mostra na célebre comparação com a "saúde", é a substância (οὐσία, *ibid.* 1003 b 5-10; cf. Z 1028 a 10-b 7). Em outras palavras, o ser é análogo e seu "analogado principal", como dirá a escolástica, é a substância. Se pois toda ciência requer a unidade em seu objeto, a substância dá ao ser como ser a unidade que o faz objeto de uma ciência única. A referência à "οὐσία" funda portanto a unidade dos diversos aspectos do ser; e Aristóteles mostra como a "adição (πρόσθεσις) da "unidade" (εἷς ἄνθρωπος) e da "existência" (ὢν ἄνθρωπος) não altera a "significação" da "essência (ἄνθρωπος), de modo que a posição do ser é identicamente a posição do uno (*ibid.* 1003 b 25-34)[9].

Ora, tal afirmação vai colocar Aristóteles diante dos mesmos adversários com os quais Platão travara a luta decisiva do *Sofista*. Com efeito, se o ser é uno, ele encerra também grupos de determinações opostas (ἀντικείμενα): todos os antigos concordavam em que o ser era composto de contrários (1004 b 29-34), e, antes de tudo, a multiplicidade mesma é

8. Sem entrar no problema da composição da metafísica, supomos com W. D. Ross (*Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1942, I, XV-XXIV) a unidade, ao menos sistemática do grupo ΑΒΓΕΖΗΟΜΝΙ.

9. Sobre esta importante passagem, cf. o comentário de Santo Tomás, *In IV Met.*, lec. 2, Cathala 550-552, e o de Ross (*op. cit.*, pp. 257-258). E. Gilson comentou-a também em *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, pp. 58-59.

uma oposição à unidade (*ibid.* 1004 a 9-10; b 35). Se, pois, o ser, de uma parte, é uno e, de outra, se diz "πολλαχῶς", é necessário mostrar como a ciência do ser abraça esta oposição fundamental do uno e do múltiplo, na qual todas as outras se resolvem (*ibid.* 1005 a 5), sem incidir no mobilismo de Heráclito ou no relativismo lógico de Protágoras, nem se ver obrigado a recuar para o monismo eleático. Aqui Aristóteles invoca a segunda "aporia" que propusera no livro B (995 b 5-10, e 99 b 27-997 a 15). Toda ciência, ele o mostrara nos Segundos Analíticos (A 72 a 7), parte de "princípios" (ἀρχαί). O "princípio" é suposto, é uma "hipótese" (no sentido original da palavra, cf. PLATÃO, *Mênon*, 86 e-87 a) e, como tal, indemonstrável com os princípios da ciência mesma (seria um círculo vicioso); ele é, com efeito, causa da ciência e dá a razão de seu objeto. Os "princípios" da ciência do ser deverão dar portanto a razão de seu objeto, isto é, dar a razão do ser como uno e múltiplo ou justificar o ser como uno e múltiplo. É verdade que, se os "princípios" não podem ser propriamente demonstrados, podem entretanto ser justificados pelos princípios de uma ciência superior. Mas sendo a ciência do ser ciência suprema, é necessário que seus princípios tenham a um tempo o caráter de absoluta inteligibilidade (γνωριμωτάτη) e absoluta necessidade (ἀνυπόθετος) (cf. 1005 b 13). Eles deverão ser estabelecidos por isso por meio de uma demonstração "ἐλεγκτικῶς", isto é, que reduza o adversário ao absurdo. É o que Aristóteles vai fazer, estabelecendo por esta via o primeiro princípio da ciência do ser, que opera a síntese racional do uno e do múltiplo[10].

Este princípio absolutamente primeiro é o chamado princípio de contradição, já referido no livro B (995 b 9-10; 996 b 29-30), e que aqui, no livro Γ, é enunciado da seguinte maneira: "É impossível que o mesmo atributo seja e não seja o mesmo sujeito ao mesmo tempo e sobre o mesmo aspecto" (1005 b 19-20). Apresentando-se como lei do ser, o princípio impõe-se imediatamente como lei do pensar (*ibid.* 1005 b 23-

10. Não estudamos aqui o aspecto positivo do que ARISTÓTELES chama "indução" dos primeiros princípios (cf. *Post. An.* B 99 b 15 ss.). É este um dos pontos mais freqüentemente mal entendidos da lógica aristotélica. Para uma interpretação exata cf. D. Ross, *Prior and Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press, 1949, p. 84-86, e S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1946, pp. 140-144.

Biblioteca Berthier

34); a impossibilidade no ser implica, com efeito, aos olhos de Aristóteles, a impossibilidade no pensar objetivo.

Ora, o que é de extremo interesse para nós é mostrar como Aristóteles estabelece este alcance ontológico da lei de contradição. Os sete argumentos que ele enumera em sua redução ao absurdo do relativismo têm uma articulação lógica comum, na qual aparece justamente a incidência "reflexiva" que marca o ponto de partida da ciência aristotélica do ser.

Para se processar a demonstração, "ἐλεγκτικῶς", do princípio de contradição, diz Aristóteles, é necessário somente que seu negador queira dizer algo (τι λέγῃ) que tenha uma significação (1006 a 12). Ora, o sofista cético (o relativista universal) quer disputar. Se quer disputar, quer exprimir um "ser de significação" para si e para aqueles com quem disputa (σημαίνειν γέ τι καὶ ἑαυτῷ καὶ ἄλλῳ, 1006 a 21). Do contrário, há de fechar-se num mutismo que é negar-se a si mesmo como ser pensante, e tornar-se, segundo o dito célebre, "ὅμοιος φυτῷ" (1006 a 14). Mas onde há significação, há determinação e unidade, e há, portanto, implicação de uma afirmação do ser ao menos em sua forma mais geral: "Alguma coisa de determinado, é" (ἤδη γάρ τι ἔσται ὡρισμένον, 1006 a 24-25). O relativismo universal é, pois, obrigado à petição de princípio, já que aquela mínima franja de determinação, que é essencialmente ligada à primeira afirmação da inteligência, impõe com rigor absoluto a lei de contradição. Assim, o primeiro princípio[11] surge no ato judicativo com a absoluta necessidade do movimento mesmo da inteligência. O juízo revela o ser, operando logicamente — e com irrecusável alcance ontológico — a síntese do uno e do múltiplo: como efeito, se há determinação, há unidade, se há movimento da inteligência, há pluralidade de determinações. É aqui que aparece a originalidade de Aristóteles e o passo novo que ele dá. Platão descobriu também a síntese do uno e do múltiplo no juízo, mas o ser assim revelado ele o projetou na objetividade total da Idéia. Aristóteles renuncia à Idéia separada, mas não renuncia ao ser. Se o ser se revela no juízo e, doutra parte, não se extrapõe todo na Idéia separada, ele deve exprimir-se numa dialética da participação do ato antes de ser assumido numa dialética da inclusão formal: pois se a determinação em seu objeto

11. Sobre o sentido original em que a lei de contradição pode ser dita "princípio" na edificação da ciência do ser, cf. MANSION, *op. cit.*, 147-149.

é uma necessidade absoluta para o ser mesmo do ato judicativo, o ato participa do ser e o ser torna-se inteligível no dinamismo intrínseco do ato: "οὐδὲ γὰρ ἐγδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦτα ἕν" (1006r b 10; cf. SANTO TOMÁS, *In IV Metaphys.*, lec. 7, ed. Cathala, n. 615). A posição aristotélica guarda, pois, a determinação objetiva sem hipostasiá-la na Idéia separada, mas situando-a na linha da originalidade mesma do ato da inteligência.

Entretanto, devemos reconhecer que uma dialética do ser, em que o ato fosse primeiro, não foi levada a termo por Aristóteles. Ainda uma vez a forma absorveu o ato, de tal maneira que a inteligibilidade do ser aristotélico não penetra os seres em sua existência e deixa escapar assim o mistério de sua originalidade. O ser platônico é existencial, mas de uma existência ideal[12]. O ser aristotélico não consegue superar os limites das determinações da essência. Não vamos estudar detidamente as aporias da metafísica aristotélica. Elas se reduzem à aporia fundamental da substância[13]. Se a substância é, como vimos, o termo de referência que dá unidade ao ser, ela não é inteligível para Aristóteles senão enquanto universal. Ora, a inteligibilidade do universal permanece incuravelmente lógica se não se prende a um inteligível transcendente que seja plenitude de existência e ao mesmo tempo subsistente intelecção. Recusando o inteligível platônico, Aristóteles vai entretanto buscar no quadro estático das Categorias a última instância de inteligibilidade do real. Se porém não há, de uma parte, transcendência do inteligível, não há participação no sentido platônico; e se a transcendência não é buscada decididamente numa dialética da participação do ato mesmo da inteligência, temos, definitivamente, uma ambigüidade na inteligibilidade do ser, que oscila entre a pura forma lógica e a irredutibilidade da existência singular a ser exaurida na universalidade do conceito. Essa é, de fato, a oscilação, que atravessa a *Metafísica* de Aristóteles, entre a unidade abstrata do "τὸ ὄν ᾗ ὄν" como seu objeto próprio e a separação das "οὐσιαὶ χωρισταὶ καὶ ἀκινήται" (*Metafísica*, E, 1026 a 15-32), que não sendo suscetíveis de uma participação no sentido platônico, pois não são idéias separadas, não o são também para Aristóteles na linha da causalidade eficiente, e esgotam assim sua inteli-

12. Cf. R. LORIAUX, L'Etre et l'Idée chez Platon, *Revue Philosophique de Louvain* 50 (1952) 6-55.

13. Cf. A. BREMOND, Le dilemme aristotélicien, *Archives de Philosophie X*, 2 (1931) 32-42.

gibilidade no plano do conceito, sem poder fundar uma analogia dinâmica que seja síntese de essência e existência.

Assim, se Platão e Aristóteles abrem o caminho da ciência do ser, eles não chegam entretanto a uma sua formulação adequada. O realismo do inteligível em Platão e a justificação reflexiva da afirmação do ser em Aristóteles ficavam como linhas que se procuram em solicitação de síntese. Longo foi o caminho histórico em que esta veio lentamente amadurecendo. Assinalemos somente, de uma parte, a identificação do mundo inteligível com a inteligência suprema, já operada no platonismo médio[14] e que conduz à doutrina plotiniana do Intelecto subsistente que a si mesmo se entende[15], e, de outra, a irrupção dos temas cristãos que modificaram tão profundamente o curso do pensamento antigo. Sem nos enredar no problema de uma filosofia cristã, diremos somente que aquela "metafísica do Êxodo", de que fala E. Gilson[16], em que Deus se mostra na absoluta transcendência de seu ser, influiu decisivamente na evolução de que tratamos.

III

E passemos a Santo Tomás De Aquino. O grande Medieval vai darnos finalmente a síntese de Platão e Aristóteles e, com isto, uma formulação adequada do objeto da ontologia clássica.

Como para os dois filósofos gregos, vamos interrogar também a doutrina tomista do juízo. Da herança platônico-aristotélica, Santo Tomás recebe uma noção do movimento da inteligência em que o juízo aparece em seu caráter sintético como a superação *in limine* do imobilismo eleático (cf. *In I Metaphys.*, lec. 9; Cathala, 138-139). Por outro lado, a crítica aristotélica do relativismo sofístico impõe-se-lhe como a extrema instância onde emerge a necessidade absoluta para a inteligência de afirmar uma determinação em seu objeto e de introduzi-lo assim na ordem do ser e da

14. Cf. ALBINOS, *Didaskalikós*, IX (HERMANN, *App. Platônica*, Opera V, p. 163).

15. Cf. *Enéadas*. V, 3, 5 e o comentário de BRÉHIER, vol. V, pp. 40-42.

16. *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, Vrin, ²1944, p. 50, n. 1. Cf. Maimonide et la Philosophie de l'Exode, *Medieval Studies* XIII (1951) 223-225.

unidade. O ser se mostra a determinação primeira do objeto da inteligência, e este obedece no ato mesmo de sua posição ao primeiro princípio fundado sobre a oposição do ser e do não-ser (Iª IIªᵉ q. 9 a. 2 c.) Ao defrontar seu objeto, a inteligência instala-se imediatamente no reino do ser. É a conhecida doutrina tomista do "ens primum cognitum" (cf. *De ente et essentia*, Proem.; *De veritate*, q. I a. 1; I q. 1 a. 2 c., etc. ...) Mas esta afirmação espontânea do ser, que constitui o ato intelectual perfeito, ou seja, o juízo, é inserida numa teoria extremamente elaborada.

Santo Tomás aceita a crítica aristotélica da Idéia separada. Se o juízo é uma síntese de determinações objetivas, estas não implicam a hipostasiação de seus caracteres formais. O *eidos* é, como para Aristóteles, imanente à *hyle*, e é nela, mediante um processo sensitivo-racional, que a inteligência vai desocultá-lo. Assim há para Santo Tomás, no início do processo intelectual, uma análise, ou seja, uma dissociação em que o aspecto formal e qualitativo da coisa é isolado da singularidade material e introduzido na ordem da necessidade inteligível ou do universal. Este primeiro momento da intelecção é, podemos dizer, uma valorização do inteligível, uma superação da limitação do "dado" concreto e a conquista de um plano de perfeição formal (correspondente ao "αὐτὸ καθ' αὐτό" platônico), que se mostra, na clara ordenação de suas articulações necessárias, inteiramente permeável à inteligência (cf. *In I Metaphys.*, lec. 11; Cathala, 183).

Entretanto, Santo Tomás sabe bem que o juízo, sendo afirmação do ser, é uma conquista da unidade do objeto. Se a inteligência começa por analisar — por abstrair — a fim de colocar o objeto no plano da inteligibilidade, sua marcha posterior há de ser a conquista de uma unidade em que o ser do objeto se restitua como tal, sem fugir, porém, aos vínculos fortes da necessidade inteligível em que a inteligência o quer afirmar.

Ora, é neste itinerário da unidade que Santo Tomás passa além de Aristóteles. Itinerário da unidade, itinerário do ser, e assim o Doutor Medieval define finalmente em todas as suas dimensões o objeto da ciência primeira, tal como o pensamento clássico o entrevia.

O *eidos* começa sim por ser isolado da matéria que obscurece sua inteligibilidade, mas ele não será uma determinação objetiva, um conceito predicável nos juízos de realidade senão reintegrado de alguma maneira na unidade concreta em que objetivamente se realiza. O primeiro plano da

unificação é portanto uma volta ao individual concreto. Ela se opera através do que Santo Tomás chama "conversio ad phantasma", em que a inteligência modela a qüididade sobre o esquema imaginativo de que foi abstraída (cf. *Qu. un. de Anima*, q. 20 ad 1m, contra; I, q.87 a.7 c.). O resultado deste processo psicológico é a formação do conceito universal direto, predicável distributivamente dos indivíduos concretos que participam de seu princípio formal (cf. *De ente et essentia*, c. 3; *In VII Metaphys.*, lec. 5; Cathala 1378-1380). É este conceito universal que é termo do ato judicativo e que é portanto introduzido na ordem do ser. O primeiro passo na reconstrução da unidade supera assim a tentação platônica da Idéia separada. Ele reintroduz o *eidos* na limitação da matéria por meio da estrutura lógica, que Santo Tomás chama, com Aristóteles, *materia communis* (*In VII Metaphys.*, lec. 10; Cathala 1492-1497. I q. 85 a. 1 ad 2 m). Entretanto — também Aristóteles o vira — esta concretização do *eidos* na *matéria communis* não basta para que, afirmado no juízo, ele possa trazer em si toda a razão da unidade do objeto. Com efeito, a estrutura mesma do juízo mostra uma pluralidade de determinações formais no objeto. É sobre ela precisamente que o juízo exerce sua função de síntese. A "κοινωνία τῶν εἰδῶν" platônica encontra aqui também sua transposição. Mas se o ser platônico tinha sua unidade assegurada na Idéia, para Aristóteles e Santo Tomás ele deve encontrá-la na primeira e mais profunda imanência de um *eidos* que faça surgir no seio da matéria um núcleo ontológico capaz de suportar — e de unificar — todas as atribuições do ser operadas pelo juízo. Sabemos que este núcleo é a substância — a οὐσία —, e sua determinação formal é o ato primeiro que, no conceito universal, será a primeira e fundamental determinação da essência lógica da coisa ou de sua definição — o gênero supremo. Todo o juízo de realidade exprimirá portanto uma determinação ulterior da substância, seja na própria ordem substancial, seja na ordem acidental, e daqui as diversas funções lógicas que ela pode exercitar em tais juízos (I q. 29 a. I c.).

Assim, o juízo atinge um segundo plano de unificação capaz de fundar uma síntese do uno e do múltiplo numa analogia estática do ser, tal como a vimos formulada por Aristóteles no livro Γ da Metafísica. Há aqui lugar para uma passagem de substância material a uma substância separada que realiza a identidade da forma e do sujeito (cf. *In VII Metaphys.*, lec. 5; Cathala, 1378-1380). A substância é, pois, a unidade funda-

mental a que se refere, na ordem das determinações formais, a atividade sintética da inteligência. Santo Tomás o repete constantemente, pondo em evidência a intelecção da unidade que está na base do juízo: "... intellectus quando considerat propositionem considerat multa ut unum, et ideo inquantum sunt unum simul intelliguntur dum intelligitur propositio quae ex eis constat" (*De veritate*, q. VIII a. 14 c.; cf. *ibid.* q. II a. 7 c. et ad 3m; *In VI Metaphys.*, lec. 4, Cathala, 1227-1229; I q. 58 a. 2 c.; q. 85 a. 4 c. et ad 4m), e que é uma expressão da unidade substancial da coisa (*De ente et essentia*, c. 5). Ele estudou os diversos aspectos desta reconstrução da unidade substancial operada pelo juízo num texto deveras capital e que nada deixa a desejar quanto à precisão técnica (I q. 85 a. 5 ad 3m)[17].

Entretanto, vimos como Aristóteles se deteve aqui em seu caminho para a compreensão do ser. O ser se revela no juízo como síntese do uno e do múltiplo na ordem das determinações formais em que o objeto se exprime. O ato judicativo participa do ser só enquanto a determinação objetiva é exigida pelo movimento mesmo da inteligência. A dialética da participação fecha-se no plano predicamental estrito ou categorial, e a impossibilidade do "μεταβάλλειν εἰς ἄλλο γένος" impõe-se como intransponível obstáculo.

Santo Tomás, porém, aprofundando a estrutura do juízo, eleva-se ainda a um último e supremo plano de unificação. Na verdade, a unificação pela substância realiza-se na linha da limitação formal ou da essência; ela revela a identidade de dois aspectos inteligíveis, expressos pelo sujeito e predicado de um juízo de realidade, numa unidade primeira ontológica, justamente denominada *substantia prima* ou *supósito*: "praedicatum et subjectum sunt idem supposito sed diversa ratione" (I q. 13 a. 12 c.). Ora, fora a tradição platônico-aristotélica mesma que transmitira a Santo Tomás uma concepção dinâmica do juízo como afirmação do ser, em que a alma assume com relação ao "dado" uma atitude ativa: "anima inquantum judicat... magis quodammodo agit" (*De veritate*, q. I a. 10 c.) — inserindo-o no plano da existência. Daqui fazer-se o juízo o termo da relação de verdade lógica (I q.16 a.2 c.; *De veritate*, q. Ia. 3 c.). É nele que a inteligência exprime formalmente sua conformidade com o objeto, constituindo-o em seu "ser de objeto" e libertando-o das condições subjetivas da assimilação (*I Contra Gent.*, C. 59). Assim, segundo a clássica doutrina tomista, o juízo tem por termo próprio não já a natureza ou essência — plano da limitação formal —, mas a existência, *esse rei* (*De veritate*, q. I a. 1 c.; *In Boeth. De Trin.*, q. V a.3 c.). Ora, a existência é para Santo Tomás o ato primeiro e a perfeição das perfeições, "perfectio omnium perfectionum" (*De Pot.*, q. VII a. 2 ad 9m ; cf. I q. 3 a. 4 c.; qu. un. *De Anima* a.6 ad 2m). Longe de ser portanto opaca à luz inteligível, como o é para uma ontologia que permanece na linha das determinações formais da essência, ela deve mostrar-se num supremo grau de inteligibilidade. É esta inteligibilidade própria do ato de existência como perfeição que Santo Tomás descobre no juízo.

17. Ver o esquema de A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1931, p. 95.

É no juízo que, para o Doutor Angélico, a dialética da participação do ser supera o plano predicamental e penetra de fato numa esfera transcendental (no sentido escolástico da palavra), onde se opera a última e definitiva conquista da unidade a que a inteligência visava desde seus primeiros passos e unificam-se os dois aspectos, "objetivo" e "reflexivo", que víramos em Platão e Aristóteles.

Com efeito, a adequação formal da inteligência e do objeto tal como se realiza no juízo só é possível, segundo o ensinamento tomista, por meio de uma reflexão completa da inteligência sobre si mesma, ou melhor, sobre seu ato, e que implica, de uma parte, o conhecimento da estrutura deste ato como orientada para conformar-se intencionalmente com o real e, de outra, o conhecimento de si mesma como princípio ativo desta conformação. Tal a doutrina do texto clássico *De veritate*, q. I a. 9c. (cf. I. q. 87 a.1 e 3; *In VI Metaphys.*, lec. 4, Cathala, 1326). Esta reflexão não se confunde com a consciência psicológica. Ela é, para Santo Tomás, uma condição metafísica da afirmação do ser pela inteligência e da disjunção que esta opera entre o sujeito e o objeto. Ora, se pela reflexão sobre si mesma a inteligência afirma o ser do objeto, ela mostra ao mesmo tempo sua dependência participada à Inteligência infinita na qual a "reditio supra essentiam" é a própria subsistência (I q. 14 a.2 ad 1m; *I Contra Gent.*, c. 47). A reflexão intelectual é o modo analógico de participação da intelecção infinita, que está assim presente no seio da inteligência criada "tamquam totius cognitionis intellectualis principium" (*III Contra Gent.*, c.47; cf. I q.87 a.1 c.), não com uma presença objetiva, mas como subjetividade infinita participada pela subjetividade finita enquanto se constitui como tal,

isto é, enquanto afirma o ser. A dialética da afirmação do ser é assim, para Santo Tomás, antes de tudo uma dialética da participação do ato[18].

Mas ela implica também, na linha "objetiva" — na linha platônica —, uma referência à existência infinita na ordem do objeto. Sendo a existência a perfeição última, sua atribuição a um objeto finito não se justifica somente por uma limitação formal intrínseca, como no caso da perfeição da ordem da essência. Santo Tomás mostra como a atribuição da existência pela inteligência afirmante traz em si uma referência dinâmica ao Absoluto do ser, ao Infinito na linha mesma do objeto, que possibilita assim a unificação do ser do objeto em todos os seus planos, mostrando a participação de sua existência à Causa primeira e evidenciando nesta dependência causal a inteligibilidade própria do ato de existir[19].

Desta maneira Santo Tomás faz convergir a dialética do ato e a dialética da Idéia ou do objeto para o Ser em que intelecção e inteligível são um, e leva assim a seu termo último de perfeição a identificação operada pelo platonismo médio entre o "Νοῦς" primeiro e o "τόπος νοητός".

Nesta inteligibilidade do ser que se mostra no juízo como participação do ato e da Idéia, Santo Tomás vê formalmente constituído o objeto da ontologia como ciência, a noção adequada de ser. A epistemologia tomista da ciência é aparentemente enquadrada pelo esquema aristotélico dos três graus de abstração. Na verdade, poucos comentadores caem na conta de como Santo Tomás modifica profundamente a classificação aristotélica quando se trata de definir a posição da ciência primeira, em plena coerência, de resto, com sua teoria geral do juízo. A terminologia mesma sofre em Santo Tomás, como veremos, uma transformação característica.

Sabe-se como a doutrina aristotélica dos três níveis de ciência teórica parte da oposição entre matéria e inteligibilidade (cf. *Metafísica*, E, 1025 b 2-1026 a 32), onde matéria se entende sempre potencialidade de mudança. Santo Tomás explica (I. q.85 a.1 ad 2m) que esta matéria, chamada por Aristóteles "sensível" (αἰσθητή c. *Metafísica*, Z 1037 a 4-5), é de fato a característica do ser físico na ordem fenomenal; neste plano,

18. Insere-se aqui a transposição tomista da "iluminação" agostiniana; cf. o texto importante de I q. 84 a. 5 c.; *De Spirit.*, Anat. a. 10.

19. Este aspecto da doutrina tomista foi desenvolvido por J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, c. V, Bruxelles, Universelle, ²1949.

o ser não se liberta das qualidades sensíveis enquanto suscetíveis de "aparecer" aos sentidos, e que são irredutíveis à necessidade inteligível da essência porque justamente singularizadas pela matéria. A matéria "inteligível" da matemática supera já o fluxo sensível; ela pode ser sujeito de uma inteligibilidade própria, mas, como tal, sem alcance ontológico: os seres matemáticos, com efeito, não existem na realidade.

O terceiro plano em que o conhecimento científico deixa de vez o plano da matéria — do "fenômeno" — é justamente onde se constrói a ciência do ser. A dualidade, que acima assinalamos, na concepção aristotélica desta ciência provém, como vimos, da redução do âmbito do ser às determinações formais da essência. Para Santo Tomás a inteligibilidade do ser coroa-se na inteligibilidade da existência. Por isso, ao definir o objeto da ciência suprema, ele se liberta de fato dos esquemas — e da ambigüidade — de Aristóteles. O texto fundamental é constituído pelas questões V e VI do comentário ao *De Trinitate* de Boécio. Quando na q. V a.3 Santo Tomás se põe a explicar os três graus do saber, hesita na terminologia e finalmente se decide a falar, a propósito do terceiro grau, não de "abstração", mas de "separação" (*separatio*)[20]. Por quê? Justamente porque funda este terceiro grau — o plano da ontologia — não numa operação da inteligência que se limita à consideração dos aspectos formais da essência prescindindo de outros (*abstractio*), mas no ato judicativo cuja função própria é justamente afirmar o ser como existente e pôr assim em relevo a inteligibilidade própria da existência. Ora, esta inteligibilidade se revela, como vimos, imediatamente transcategorial, enquanto a afirmação do ser implica a participação, tanto do ato como do objeto, à Existência infinita, inteligível perfeito e intelecção criadora. O objeto formal da ontologia pode então ser determinado com um juízo negativo (*separatio*)[21], que liberta a inteligibilidade do ser de seus modos contingentes de realização, e sobretudo do fluxo dos fenômenos, e opera a passagem ao "χωριστόν" propriamente metafísico, não já a substância no sentido aristotélico, mas o ato mesmo de existir em sua amplitude transcendental e na

20. É o que mostra o estudo lexicográfico do autógrafo. Cf. L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942, p. 318 n. 1; ID., Abstraction et séparation d'après Saint Thomas, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 31 (1947) 3-40.

21. Cf. GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942, pp. 318-321.

necessidade absoluta dos princípios que o exprimem e que irão constituir a estrutura lógica da ontologia.

A *separatio* metafísica tomista é, sob outro aspecto, a penetração exaustiva e total do objeto, e é assim um movimento inverso à abstração. Ela integra, com efeito, o objeto em sua inteligibilidade última e mais profunda. O ato de existir como perfeição suprema sendo, para Santo Tomás, a intimidade mesma do ser finito, é ainda "interior íntimo" enquanto se abre imediatamente para a transcendência absoluta do Ser imparticipado.

Longe de ser, portanto, a mais abstrata das ciências, a ontologia é, para Santo Tomás, a mais totalizante, a única que supera todos os aspectos parciais e instala-se na plenitude do existir. A elaboração do conceito de ser, objeto da metafísica tomista, tem de levar em conta esse caráter absolutamente único de um conceito animado intrinsecamente pelo dinamismo da afirmação[22].

IV

Assim, para Santo Tomás, a ontologia é a ciência suprema como ciência do ser. Mas se é superior às ciências particulares, não lhes é estranha. Ela é, para usar ainda o velho termo dos antigos, "reguladora" de todas as outras enquanto justifica em última instância seus princípios particulares, dando razão da possibilidade mesma do saber.

E, mais ainda, buscando no ser seu objeto e descobrindo-o no próprio ato em que nosso espírito o afirma, ela é em nós, como dizíamos a princípio, uma revelação do ser a si mesmo, uma vivente dialética da nossa participação ao Absoluto, uma resposta, portanto, não só às exigências de nosso ser teorizante, mas ao apelo profundo de nosso ser itinerante, de tal sorte que, em seu constitutivo mesmo de ciência, é enfim, e supremamente, uma Sabedoria[23].

22. Cf. a este propósito, J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Hartmann, 1947, p. 49 n.1, e C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo Santo Tommaso d'Aquino*, Torino, S. E. I., ²1950, pp. 129-144.

23. Em que sentido a metafísica de Santo Tomás pode ser dita uma sabedoria cristã? Cf. uma excelente resposta a esta pergunta em ANDRÉ HAYEN, *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église*, Louvain, Universitaires, 1952, sobretudo a conclusão, p. 69 ss.

Capítulo III

A METAFÍSICA DA INTERIORIDADE SANTO AGOSTINHO (1954)

Santo Agostinho veio ao mundo em Tagaste, na Numídia, em 354, provavelmente no dia 13 de novembro. Celebramos, pois, este ano, o décimo sexto centenário de seu nascimento. E é, sem dúvida, para nós, uma exigência de lucidez deter-nos a meditar, nesta ocasião, sobre o destino prodigioso e a significação profunda de uma obra que, como a de Platão ou Descartes, repousa nas bases de nossa civilização e levanta-se diante de nós nas horas de crise com a luz julgadora de um critério de fidelidade à nossa tradição espiritual.

Agostinho e o Ocidente: o tema é imenso e o caminho do agostinismo se abre nas mais surpreendentes direções. É o objetivismo medieval e o tranqüilo fluir da luz inteligível, mas é também Descartes e ainda Pascal, e são todos os meandros da interioridade e as apostas da liberdade. Mas, sobretudo, Agostinho e nós: sua presença é irrecusável no seio de nossas opções mais profundas, e todos aqueles dentre nós que, em fúria ou desesperança, "emigram para os bárbaros", hão de cruzar sem remédio as linhas divisoras do itinerário agostiniano.

Se o agostinismo se define como uma "metafísica da experiência interior", na expressão admiravelmente justa de Windelband, retomada por E. Gilson[1], é precisamente a universalidade desta experiência, seu alcance

1. L'avenir de la métaphysique augustinienne, *Revue de Philosophie* 30 (1930) 690-714 (cf. p. 703).

metafísico, que a liberta das limitações de Agostinho e a torna como um "arquétipo" ou *eidos* (no sentido platônico), de cuja participação nasce e caminha a dialética concreta do espírito do Ocidente. E esta mesma universalidade é que faz a experiência de Agostinho elevar-se a um plano "experiencial" (para falar como J. Mouroux)[2], onde é superada a contingência do empírico, e os dados parciais tomam sentido numa estrutura de valor. Em outras palavras, a experiência de Agostinho aparece-nos como uma experiência do espírito em sua acepção mais rigorosa. Mas porque a experiência do espírito é ainda, em Agostinho, uma experiência de "conversão", e em torno do conceito de "conversão" se adensa todo o seu conteúdo inteligível, somos levados a afirmar que as linhas de força da experiência de Agostinho se organizam no sentido de uma reflexão propriamente religiosa. Ora, ninguém ignora que precisamente à volta da conversão de Agostinho se fere a batalha sobre a interpretação do seu espírito. Conversão ao neoplatonismo ou conversão, já desde o início, ao autêntico cristianismo? Tais as posições contrastantes de P. Alfaric e Ch. Boyer[3]. É conhecido também como J. Guitton fez avançar decisivamente a questão com a aplicação do conceito de "mentalidade", por ele admiravelmente definido[4], a um ponto em que Agostinho era chamado a optar sem ambigüidade entre cristianismo e helenismo. Mas por que não falar das "conversões" de Agostinho?[5] Com efeito, se não há talvez uma evolução substancial no pensamento do Santo a partir dos dias decisivos de Cassiciacum[6], a "conversão", de que as *Confissões* nos dão o inigualável testemunho, opera-se em planos diversos, é um movimento total da alma que se arranca ao pecado para dar-se à fé, à inteligência e ao amor, segundo um ritmo triádico especificamente agostiniano[7]. Ora, esta dialética da conversão de Agostinho define também o que se poderia chamar a sua filosofia religiosa. Não discutiremos aqui sobre a natureza de uma filosofia que se possa dizer

2. *L'expérience chrétienne*, Paris, Aubier, 1952, pp. 19-24.

3. Prosper Alfaric, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, I, Paris, Plon & Nourry, 1918; Charles Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1920.

4. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Boivin, 1933, Intr.

5. J. M. Le Blond, *Les conversions de Saint Augustin*, Paris, Aubier, 1950.

6. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1943, p. 310, n. 1.

7. Cf. Le Blond, *op. cit.*, pp. 23-164.

agostiniana, isto é, de Santo Agostinho mesmo. Se filosofia é sempre, em maior ou menor medida, uma reflexão que visa a um absoluto de verdade e de valor, a conversão de Agostinho implica uma reflexão em segunda potência (ou *signata*, diria a lógica escolástica), que envolve justamente a passagem do "profano", da região da "dissemelhança") (*Conf.*, VII, 10; *PL*, 32, 742) ou do pecado, que é uma "fuga de Deus" (*ibid.*, V, 2; *PL*, 706-707), ao "interior" como lugar privilegiado da Verdade. Mas "a volta ao "interior" assume imediatamente um caráter sacral, porque o encontro da Verdade na *mens* é um encontro de Deus (*ibid.*, VII, 10; *PL*, 32,742), e esse encontro se tece nos atos de louvor, de dom e de amor — na "confissão" propriamente agostiniana — subindo a um plano de relação de pessoa a pessoa, que constitui, como mostrou Scheler, o plano do ato religioso.

Aqui precisamente situa-se o problema que é nosso intento tratar. Se a conversão de Agostinho é uma conversão ao "interior", é ainda, na unidade de um mesmo movimento, conversão ao "superior". A fórmula do "superior summo meo" (Conf., III, 6; *PL*, 32,688) tornou-se quase banal. Mas todo o sentido da reflexão religiosa de Agostinho está aqui. Nós o exprimiríamos, de bom grado, assim: o ato religioso não é tal se não é ele mesmo, em sua intencionalidade profunda, o mediador de uma realidade transcendente. Logo, não há filosofia religiosa sem afirmação da transcendência. O encontro de um absoluto transcendente no seio da razão, como origem radical e fim da razão mesma e do amor que dela nasce, definiria assim o agostinismo como filosofia religiosa.

Mas, eis que num livro o mais sincero, o mais lúcido e, finalmente, o mais desalentador, esse grande espírito que foi Léon Brunschvicg eleva-se contra a legitimidade de tal filosofia precisamente enquanto religiosa. Para ele, a descoberta do Deus interior à razão é comprometida pelo ecletismo de Agostinho e logo radicalmente destruída pela chamada "imaginação em altura" do "superior summo"[8]. Agostinho aparece assim, aos olhos do idealismo matematizante de Brunschvicg, que quer fundar também "ele sua filosofia religiosa, como uma das vítimas — ilustre embora entre todas — das "desgraças do ecletismo"[9].

8. L. Brunschvicg, *La raison et la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1939, p. 48.

9. *Ibidem*, pp. 112-121.

O problema de Brunschvicg marca exatamente nosso ponto de partida. Sem empreender uma discussão sobre o idealismo, tentaremos mostrar que é numa fidelidade à razão levada até o fim de suas exigências que a conversão de Agostinho se abre para a transcendência do "Deus superior"; e talvez apareça assim que toda filosofia religiosa é, necessariamente, uma filosofia da transcendência.

Limitaremos nossa análise ao livro *De Vera Religione*[10]. Esta limitação pode justificar-se por si mesma. Escrito, com efeito, entre 389 e 390, no retiro de Tagaste que precedeu a ordenação sacerdotal e os anos de episcopado, o *D.V.R.* condensa o essencial do pensamento religioso de Agostinho, então em plena maturidade. A reflexão das *Confissões* retoma aí, em perfeito equilíbrio de forma, todos os seus temas. Nosso texto apresenta-se, pois, como um autêntico breviário do agostinismo.

Mas convém prevenir, de início, um possível equívoco. O *D.V.R.* é um escrito persuasório, do tipo protrético, dirigido a Romaniano para que abandone o maniqueísmo e volte à religião cristã. Não seria justo, entretanto, reduzi-lo aos esquemas definidos da apologética tal como a entendemos hoje em dia. Agostinho move-se dentro de seu cristianismo. Ele não procura um terreno neutro, traçado abstratamente, onde possa pôr em comum com o adversário certo número de idéias que ficarão como base de uma discussão necessariamente abstrata. É a partir de seu cristianismo mesmo que o Santo delineia os termos de uma experiência religiosa cujo aprofundamento seja um progressivo aproximar-se do Deus "presente e distante", a descoberta, portanto, de um valor religioso fundamental, e finalmente a constituição, no sujeito mesmo, de uma estrutura ou "intenção" religiosa (para usar a terminologia agostiniana), onde a dialética faz-se "conversão" real. O caráter propriamente agostiniano desta experiência está, de uma parte, em sua decidida orientação ao "interior", de outra, em sua "comunicabilidade", ou seja, em sua inserção no plano da razão. É aí, com efeito, que a experiência de Agostinho distingue-se radicalmente da de um Kierkegaard. Nela não há nenhum lugar para o "salto no absurdo". E é a "comunicabilidade", por sua vez, que torna possível a "situação" de

10. Citamos segundo o texto de MIGNE, *Patrologia Latina*, v. XXXIV. Nas citações que fazemos em nosso texto, o número romano refere-se aos capítulos do livro, o arábico às colunas da edição de Migne. Abreviaremos com a sigla D.V.R.

Agostinho na religião cristã como em lugar privilegiado, onde a experiência mostra, em sua singularidade mesma, a universalidade de seu conteúdo, e torna-se assim uma experiência da razão em seu exercício transcendente, uma justificação do universal no seio do ato religioso, uma filosofia religiosa enfim.

I

O ponto de partida que nos oferece o *D.V.R.* constitui um dos temas dominantes da reflexão agostiniana, esta experiência e análise do tempo de que J. Guitton mostrou a importância e todas as implicações. No *D.V.R.* a experiência do tempo é uma experiência do abandono e da insegurança do homem enquanto projetado na dimensão da temporalidade. Como lugar de passagem (*transitus*), o tempo é um lugar de "distensão" (*Conf.*, XI, 29; *PL*, 32, 825) em que o espírito se vê disperso no fluxo das imagens e no atropelamento dos desejos. A fixação espacial, este primeiro esboço da unidade, é como roubada pela sucessão do tempo: "loca offerunt quod amemus, tempora surripiunt quod amamus" (XXV, 165). É importante notar esta conjunção do espaço e do tempo na "distensão" do espírito, porque a passagem à interioridade e à transcendência será feita justamente por uma crítica radical dos esquemas cosmológicos. A reflexão de Agostinho avança já de início, além da descrição fenomenológica, numa direção ontológica típica do objetivismo antigo. Com efeito, a experiência da temporalidade como fluxo deixa-se analisar em três componentes que elevam o todo da experiência acima da pura faticidade do empírico. Há uma componente que com rigor se pode denominar "metafísica": na percepção da conveniência entre os corpos, que é reconhecimento da unidade e da pulcritude, é que se insere a dispersão espácio-temporal e aparece a primeira inadequação entre a norma ideal do espírito no ato de julgar e a deficiência do objeto. Os belos sensíveis aparecem "locis et temporibus ... pulchra" (XXX, 146), mas a norma ideal emerge já neste primeiro momento da experiência "nec loco tumida. ... nec instabilis tempore" (*ibid.*). A experiência do tempo tem ainda uma componente "moral". As coisas temporais, com efeito, aliciam o espírito, que tomba da deleitação dos bens eternos para o "bonum temporale" (XX, 138), e é arrastado na "va-

riedade mutável" das espécies sensíveis (XXI, 139). Ele vê-se, assim, às voltas com uma "trabalhosa abundância" ou uma "copiosa pobreza" (*ibid.*), enquanto a dispersão na multiplicidade dos objetos do tempo ("aliud et aliud sequitur", *ibid.*), é para o espírito uma renovada perda ("nihil cum eo permanet", *ibid.*). Mas é na componente "epistemológica", se assim se pode dizer, que a experiência do tempo se insere neste plano de racionalidade que aparece, desde o início, como o terreno nunca abandonado da reflexão religiosa de Agostinho. O tempo não é só o lugar da inadequação e da dispersão. Ele é, para o espírito, o lugar do erro. Se o erro é, essencialmente, a mutabilidade, a que se sujeita a mente (XXX, 147) enquanto julga ser o que não é (XXXVI, 151), ele mostra a implicação temporal de um espírito que "procura o verdadeiro fora da verdade" (XXXVI, 152). Mas, por outro lado, já aqui aparece a articulação dialética que permitirá passar da mutabilidade da mente que erra à verdade transcendente e imutável que preside o discernimento do erro (XXX, 147, *in fine*).

Lugar da multiplicidade, da dispersão e do erro, o tempo arrasta o espírito numa dialética da ilusão, que é bem a tentação da imanência e como o lado negativo da experiência religiosa em que ele está empenhado por sua natureza mesma. A dialética da ilusão é tecida por uma lei inelutável que rege o movimento do espírito no tempo: "ut nemo ab ipsa veritate dejiciatur qui non excipiatur ab aliqua effigie veritatis" (XXXIX, 154). Abandonar a verdade é construir um ídolo da verdade: a heteronomia do espírito humano aparece justamente nesta fundamental atitude de "culto" que gera a idolatria (XXXVII-XXXVIII, 152-154). O "culto" não se deturpa só na idolatria vulgar que se dirige às coisas exteriores (XXXVII, 152). A ilusão da verdade torna-se mais sutil quando é em suas próprias imaginações (*phantasmata*) que se enreda a religião do espírito (XXXVIII, 153). Há uma gradação ascendente na idolatria que leva do culto das ficções imaginativas à adoração de si mesmo (LV, 169-170): a dialética da ilusão desdobra-se em três planos que são as três tentações do espírito no tempo: "Voluptas, excellentia, spectaculum", a dispersão do prazer, a vontade de poder, a atitude estética de uma curiosidade contente consigo mesma (XXXVIII, 153-154; XLIX, 164). Daqui as idades do "homem exterior" — do homem temporal — enredado na cobiça das coisas temporais e trazendo na mortalidade a pena do pecado — da queda no tempo (XXVI, 143). O tempo agostiniano aparece assim, também no *D.V.R.*, não

a medida matemática do movimento, a modo do tempo aristotélico, mas, como mostrou Guitton[11], o "lugar das opções" e, concretamente, o lugar da queda do espírito — e da experiência do espírito caído.

Assim, o tempo torna-se por sua vez o lugar da "conversão", e a experiência avança para um plano mais profundo. Já na dialética da ilusão de que se tece a idolatria, o espírito esforça-se por libertar-se do fluxo do tempo e atingir a permanência de um absoluto. Em página de surpreendente penetração, Agostinho mostra como o espírito, em luta com a "diversão" do sensível ("carni resistere conatur", XX, 139), constrói um absoluto espacial, distendendo ao infinito a luz corpórea que parece escapar de algum modo à densidade da matéria ("immensa spatia cogitatione format inaniter", *ibid*)[12]. Transcendência enganosa: é querer transportar para fora do mundo as próprias grades da imanência e da prisão no mundo ("cum hoc mundo velle ire extra mundum", *ibid.*). Assim, o primeiro momento da conversão autêntica — e o aprofundamento da experiência religiosa — é para Agostinho uma crítica radical de todo esquema cosmológico, um decidido "recolher-se" a uma presença sempre presente, à contemplação de um objeto intemporal. A vida contemplativa, o *bíos theoretikós* de que a tradição filosófica transmitira a Agostinho os títulos de um longo e nobre passado, adquire aqui o sentido de um "repouso ativo" — "agite otium", segundo a palavra do Salmo 45,11 — (XXXV, 151): que é emergir sobre a dispersão espácio-temporal ("ut a locis et temporibus vacet", *ibid.*) e buscar a unidade absoluta ("unum certe quaerimus quo simplicius nihil est", *ibid.*). O "otium cogitationis" (*ibid.*) é a reversão do sentido primeiro que assume a componente "moral" na experiência da temporalidade. Lá, dispersão; aqui, recolhimento. E voltada a alma ao "interior", está posta a condição para um avançar em sentido positivo na linha "epistemológica" — para a inquisição da verdade: "Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas" (XXXIX, 154). Abre-se assim também a perspectiva para o aprofundamento propriamente metafísico da experiência. Note-se bem: a passagem à interioridade é um abandono dos quadros cosmológicos, da multiplicidade espácio-temporal, mas não é uma fuga mística. Ela obedece, veremos logo, à

11. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Boivin, 1933, p. XXII.
12. Agostinho refere-se aqui à teoria maniqueísta da luz.

exigência de uma racionalidade mais profunda — da racionalidade mesma que especifica a experiência religiosa como tal. Aqui precisamente convém situar a divergência entre Agostinho e Léon Brunschvicg. O idealismo matemático não pode desprender-se do espaço-tempo onde se desenrola sua cadeia de razões. Seu Deus deverá ser, necessariamente, o "Deus das equações diferenciais". Mas foi justamente na crítica ao maniqueísmo que Agostinho percebeu a insuficiência de uma unidade que se constitui na relação a uma unidade espácio-temporal — a unidade dos conceitos matemáticos (cf. também *Conf.*, V, 3-4; *PL*, 32, 707-709) — para operar a passagem a um Absoluto que transcende toda multiplicidade[13].

Se a experiência religiosa quer explicitar-se em filosofia, sua formulação da unidade deve implicar uma crítica do mundo. Ora, é a própria conversão ao "interior" que traz consigo esta crítica. Crítica radical: e daqui o sentido da dúvida agostiniana e a emergência do "cogito", de que o *D.V.R.* nos dá uma das expressões mais acabadas (XXXIX, 154-155). O objeto da dúvida é a própria interioridade e a transcendência da verdade: "si non cernis quae dico, et an vera sint dubitas" (*ibid.*). Mas desde que não pode haver uma dúvida da dúvida, a verdade triunfa definitivamente desta prova. Há uma certeza no seio da dúvida: "Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet... Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undequaque dubitare" (*ibid.*). A irrecusável presença do espírito a si mesmo — a interioridade pura, "lumen sine spatio locorum et temporum" (*ibid.*) — é assim indestrutivelmente fundada com a permanência da verdade ao embate da dúvida. *Cogito, ergo veritas est* — e primeiramente a verdade do próprio ato de pensar —, tal o ponto de apoio agostiniano do movimento de reflexão que deve levar a Deus[14]. Porque tal é, a partir daqui, a linha na qual se desenvolverá a transcrição racional da experiência. O *D.V.R.* foi apresentado como uma demonstração da existência de Deus[15]. Mas é necessário acentuar como o conhecimento de Deus assume nele a estrutura de um ato religioso, de uma "religatio". Se o tempo se mostra como o lugar da dispersão e da queda,

13. No mesmo sentido, H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris, Cerf, ⁴1947, pp. 154-155.

14. F. CAYRÉ, *Introduction à la philosophie de Saint Augustin*, Paris, Desclée, 1920, I, p. 48.

15. C. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1920, p. 48.

o "recolhimento" é uma tentativa de afirmar-se numa unidade supratemporal. Ora, ao superar a prova radical da dúvida, o "cogito" mostra sua participação necessária, não deduzida abstratamente, mas revelando-se no ato mesmo do espírito, à norma absoluta da verdade. Ele reveste-se assim da necessidade da norma ideal e faz-se "regra" ("regulam ipsam quam vides", *ibid.*) que julga o conteúdo da experiência em que se insere. O "cogito" agostiniano não tem entretanto a evidência estática da idéia cartesiana. Se há uma presença da verdade que se revela definitivamente no encontro da mente consigo mesma — no "cogito" —, a evidência desta intuição assume um caráter dinâmico, ela opera imediatamente a passagem à Verdade transcendente, à própria mente. Com efeito, a busca da verdade, a organização da experiência em dialética, é um movimento do espírito. Mas a verdade não se procura a si mesma; ela é, simplesmente. Daqui sua transcendência sobre o espírito: "Confitere te non esse quod ipsa est: siquidem se ipsa non quaerit; tu autem ad ipsam quaerendo venisti" (*ibid.*).

Assim, é por uma exigência interna de sua atividade que o espírito se transcende a si mesmo: "Si tuam naturam mutabilem invenies, transcende et teipsum" (*ibid.*). Agostinho exprime a eminente racionalidade deste passo num texto que marca de maneira decisiva o sentido de sua reflexão: "Ao te transcenderes, diz, lembra-te que transcendes a alma no ato de raciocinar; dirige-te pois para o foco onde se acende a luz da razão. E não é à Verdade que chega todo bom raciocinador?" (*ibid.*). Ora, a Verdade transcendente, assim descoberta no mais íntimo da razão, é Deus (XXXI, 147). E justamente porque Deus é presença antes de ser idéia, descobrir o Deus-Verdade é necessariamente, para Agostinho, entregar-se ao Deus-Amor. É um ato religioso na mais rigorosa acepção e, em virtude da travação racional que o sustenta, é também a coroa de uma genuína filosofia religiosa. A Verdade é o bem da alma. A revelação de sua presença gera a suma e espiritual deleitação (XXXIX, 154), que traz a adesão ao bem. A "religatio" tem sua consumação no "bene esse cum ipsa veritate" (LI, 157) , que é como o fruto da afetuosa inquisição da mente: "tu autem ad ipsam quaerendo venisti non locorum spatio sed mentis affectu" (XXXIX, 154).

Cremos ter mostrado como a experiência religiosa de Agostinho se organiza em filosofia. Não insistiremos aqui nas formas particulares que pode assumir a dialética da subida a Deus. Elas são, no *D.V.R.*, sobretudo a dialética da espécie ou da forma, desenvolvendo-se em três momentos:

"similitudo, aequalitas, unitas" (XVIII, 137; XXXII, 148-149; XXXIV, 150-151), a dialética da ordem (XLIII, 159), a dialética do número (XLII, 157-158), que despertam reminiscências bem precisas em todos os familiares da obra agostiniana.

Quereríamos ter atingido nosso escopo de mostrar que a religião do *D.V.R.* é por excelência, e num sentido todo agostiniano, uma religião da Razão, no sentido propriamente agostiniano. Ao contrário do que pensava Brunschvicg, foi uma crítica radical de todo esquema imaginativo que levou Agostinho a afirmar a transcendência da Verdade sobre a mente. E porque a Verdade não é qualquer categoria abstrata, mas uma presença atuante no mais íntimo da mente — no reduto último do "cogito" — ela é transcendente como Existência absoluta, é Deus. Descobri-la é empenhar-se numa relação que assume a subjetividade concreta do espírito, numa relação portanto rigorosamente pessoal, num ato religioso em suma. Ao encontro de Deus, a inquisição faz-se dom, a inteligência prolonga-se em amor — "tota charite quod intelligit diligit" (LV, 171) —, a filosofia floresce em sabedoria (LV, 171). O *D.V.R.* ilustra assim admiravelmente essa "intelligentia spiritualis" agostiniana que pôde ser situada "no ponto preciso em que pesquisa intelectual e tensão espiritual coincidem, participando do mesmo esforço e desenhando a mesma curva"[16].

Entretanto, dessa "inteligência espiritual" nós consideramos somente a linha de racionalidade, se assim se pode dizer. Para sermos completos, haveríamos de considerar agora a concepção agostiniana da fé, pois é sua conjunção dinâmica com a razão que faz a originalidade e dá o sentido último à "intelligentia spiritualis". Mas os limites que nos impusemos nos proíbem comentar nesta altura um tema que nos levaria longe. Observemos somente ter sido uma formulação inadequada do problema que onerou por longo tempo a literatura agostiniana de sutis e inúteis discussões. Hoje os progressos da crítica lançaram sobre a questão uma luz decisiva: baste-nos remeter às páginas clássicas de E. Gilson[17], que contribuíram, mais talvez que quaisquer outras, a libertar a exegese de Agostinho do espectro importuno do fideísmo. Porque, na verdade, nenhum contra-senso mais desastroso do que interpretar a fé agostiniana como uma renúncia

16. H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, Paris, Aubier, ²1949, p. 262.
17. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929, pp. 31-47.

à razão. Ela é, ao contrário — e os textos são formais neste sentido —, portadora de uma inteligibilidade mais profunda que nos revela uma dimensão nova das coisas e, antes de tudo, de nós mesmos. Dissemos que a experiência religiosa, de que o *D.V.R.* nos dá a filosofia, situa-se em pleno dogma cristão. É que, para Agostinho, o homem religioso vê-se às voltas com uma concreta aporia histórica antes de tentar a justificação dialética de sua busca de Deus. A história, com efeito, é uma batalha de deuses. Ora, a fé é, para Agostinho, uma vitória definitiva do Deus verdadeiro sobre todos os deuses. Ela nos liberta da ambigüidade entre o deus da consciência e os deuses da cidade e corta de uma vez o nó górdio que aprisionou Sócrates (II, 123). Se o cristianismo é uma "dispensatio temporalis" (X, 131; XVI, 134-135), ele é, em essência, um "sacramentum", um apelo e um sinal eficaz, que opera a transformação do homem exterior e faz do declínio das idades um crescimento para a eternidade (XXVI, 143). O Verbo que se fez carne é o "sacramentum magnum" (XVI, 134-235) e é, sem oposição, o Deus interior, a Luz interna do espírito. De seu substancial alimento nutrida, a razão pode caminhar "a visibilibus ad invisibilia et a temporalibus ad aeterna" (XXIX; 145). A exortação célebre da carta a Consênsio — "intellectum valde ama" (*Ep.*, C XX; *PL*, XXXIII, 459), adquire assim todo seu sentido. Foi sem dúvida o preconceito de um tipo de racionalismo por demais absoluto em suas pretensões, esse mesmo que se reconhecia somente na idéia clara e distinta do matematismo cartesiano, a obnubilar a inteligibilidade irradiante e primeira do próprio ato do espírito em seu movimento para a verdade. Daqui, talvez, a reação existencialista. Mas só uma incompreensão total pode fazer de Agostinho o pai do existencialismo irracionalista. Sua mensagem é outra. Ao revelar a interioridade autêntica do ser racional no encontro de uma presença, antes que na expressão de uma idéia, ele unificou as aspirações do "homo religiosus" e as exigências do "homo philosophicus", mostrando que a inteligência é, segundo a expressão desse grande agostinizante que foi M. Blondel[18], em sua essência mais íntima, uma inteligência orante.

18. Cf. A. Forest, Une philosophie orante, *Études Philosophiques* 7 (1952) 321-329; M. Blondel, *La pensée*, Paris, Alcan, 1934, II, p. 270.

Capítulo IV

RAZÃO VITAL E ONTOLOGIA

(Nota sobre Ortega)

I

No prólogo-conversação de Fernando Vela que encabeça *Goethe desde dentro y otros ensayos*[1], Ortega nos revela sua figuração do pensador no Santo Ildefonso de El Greco:

> "— ... Recuerde usted la imagen de ese San Ildefonso. Es un clérigo que tiene la nariz en alto, como un podenco de ideas: las huele en su tránsito ingrávido por el aire, y con una pluma que tiene suspendida en la atmósfera las punza y las clava como mariposas en el papel blanco que tiene sobre la mesa. Yo no recuerdo un cuadro que represente más estrictamente el Pensador. El Pensoso Duca de Miguel Ángelo es más bien el Preocupado, y el Pensador de Rodin, si piensa, solo está pensando en el salto de acróbata que va a dar".

O pensador aqui é Ortega mesmo. O que aspira todas as idéias e é batido do sopro dos quatro ventos da cultura. E com gesto ágil e suprema arte colhe as idéias em sua circulação informe, dá-lhes corpo de palavra e veste de beleza. Dá-lhes também alma de significação. Porque desde o início destas linhas sobre Ortega sentimo-nos obrigados a rejeitar a crítica

1. Madrid, Revista de Occidente, ^{2}1949, p. 9.

demasiado fácil que teima em pintar um Ortega brilhante prestidigitador de idéias, assistemático por impotência, e passeando pelos caminhos da reflexão a superficialidade de uma espécie de turista da filosofia. Como não sentir, ao contrário, desde o primeiro encontro, em cada uma das grandes páginas orteguianas, a larga respiração de um pensamento que vive a vida profunda dos problemas essenciais? Nisto precisamente se distinguiram os filhos da geração de 1898, de seus pais. Os pais sonhavam, eram literatos, os filhos pensavam, eram e queriam ser intelectuais[2]. Unamuno mesmo foi, antes de tudo, um grande poeta. Pensou sonhando, criou símbolos. Ortega, ao contrário, buscou desde o início o roteiro das essências pela temática da árdua meditação em cujo sulco sua obra germinou em vigoroso impulso de seiva metafísica. A perfeição sóbria, o discreto esplendor do estilo de Ortega, sua arte consumida de expressão, são ainda flor da mesma seiva. É preciso, com efeito, como primeiro e elementar esforço de compreensão, desfazer-se do usado preconceito de que o filósofo não pode ter estilo, de que deve falar necessariamente a língua inexpressiva e anônima dos manuais, encolher-se dentro de seus esquemas, rezar pelo dicionário de uma terminologia fixada até os últimos pormenores. Que o autor didático, o transmissor, tenha clara exposição didática, bem lhe está e convém que lho exijamos. Mas não falemos preguiçosamente em superficialidade quando o criador de idéias vem a nosso encontro com um falar novo, todo seu, que é como o corpo de significação fundido e modelado pelo ardor do pensamento original. Aliás Ortega não teve, como Heidegger, necessidade de criar vocábulos de torturada feitura. Raríssimos são seus neologismos, sua língua e sua gramática têm castiça pureza. É um clássico de antologia. Mas só um leitor esteta ou irremediavelmente escolarizado não perceberá na obra de Ortega a substancial união entre o estilo e as idéias. Uma filosofia — sobretudo uma grande filosofia — que criou seu modo de expressão, encontrou o desenho exato por onde dar fisionomia literária às suas intuições primeiras, tornou-se enfim comunicável na intacta riqueza de sua significação, adquiriu superfície, mas não se perdeu em superficialidade. Adquiriu, isto

2. Ver o magnífico estudo de P. LAÍN ENTRALGO, España como problema, *Revista de la Universidad de Buenos Aires* (1948) 89-130; 359-416; sobre a atitude deliberadamente intelectualista da geração de Ortega, cf. pp. 366-367.

é, sua dimensão humana, conquistou seu plano de continuidade com a tradição e tornou-se, por isso, uma filosofia historicamente eficaz. O caso de Ortega apresenta-se privilegiado para um estudo sobre o problema da relação entre o conteúdo e a forma na obra filosófica. Mas não é isto o que intentamos aqui. Queremos somente, ao evocar o Ortega pensador, entrar na cidade de audaz arquitetura de seu pensamento pela porta de ouro de um estilo que não é decoração precária de oscilantes fundamentos, mas parece-nos antes a refinada geometria para onde converge a solidez simples dos ângulos de base.

O pensador, nós o entendemos como quem busca o ser e o sentido das coisas, cansa-se por descobrir e explorar as raízes ocultas que correm por debaixo da indiscreta agitação de ramos com que nos solicita o mundo dos fenômenos. O pensador é o explorador, mas o móvel de sua aventura para as profundezas é o secreto anelo de articular por dentro a ondulante desordem que se descobre no mundo da experiência. Daqui que o pensador preocupa-se ou deve preocupar-se com um "'dentro" que seja a outra face — a verdadeira — do "fora" que em dado momento tornou-se para ele selva de problemas. O que porém convém acentuar fortemente é que a experiência inicial do pensador não é uma experiência ideal, reproduzível num modelo de laboratório, nem é a experiência que aspira à impossível pureza de um dado inteiramente neutro. O mundo dos fenômenos que vem a nosso encontro não é o mundo genesíaco da virgindade intacta de sua primeira manhã. Se o pensador busca um invariante ou uma essência — que tal é o sentido de seu esforço — esse esforço por sua vez só terá sentido se lograr descobrir a conexão funcional entre a essência e a aparência. E se na líquida face da aparência perpassam continuamente os traços mais vários, a essência deverá guardar, em sua identidade mesma, o segredo da novidade sempre nova com que o mundo se apresenta à experiência do pensador. Platão, no prodigioso surto de intuição de que o *Sofista* nos conserva o palpitante frêmito, foi presumivelmente o primeiro a vislumbrar na dialética do "mesmo" e do "outro" o cabo das tormentas levantado na rota do pensamento que um dia aventurou-se a estabelecer comércio de inteligíveis riquezas entre a essência e a aparência. A clara visão do perigoso passo qualifica para logo o autêntico piloto desses mares. Ora, no centro do pensamento de Ortega está o tema do uno e do múltiplo problematizado de modo original. A tensão entre o ser e o apare-

cer revela-se, dissemos, no seio de uma experiência que é uma experiência "situada". A visão do pensador reúne a multiplicidade dos fenômenos na unidade de um "mundo". Mas o relevo deste "mundo" ergue-se na linha de um definido "horizonte" que encerra o céu e a paisagem histórica do pensador no momento mesmo em que ele toma a cartesiana resolução de ler em si mesmo e no grande livro das coisas[3]. A experiência que está no ponto de partida de determinado pensamento é uma experiência que se exerce sobre um mundo já penetrado de significações. O pensador respira num ar de cultura de que não pode evadir-se e que refrata todos os raios que chegam ao indagador olhar de sua mente. Em outras palavras, toda experiência e, portanto, também a experiência metafísica, é uma experiência historicamente datável, quer dizer, historicamente condicionada. A resolução cartesiana quando, como humana resolução, cresce ainda em resolução de transcender toda situação histórica para atingir a pureza de um sujeito absoluto, é heróica mas impossível empresa. Assim, o dilema do uno e do múltiplo admite necessariamente uma visualização do ponto de vista da situação histórica do pensador, e esta componente histórica pode, em determinado momento da evolução filosófica, solicitar com particular urgência a reflexão metafísica.

A formação de Ortega, seu contato com o historicismo alemão, afinal seu próprio momento histórico, levaram-no a abordar por este lado o problema ontológico fundamental[4]. No denso prefácio que escreveu para a tradução castelhana da *História da Filosofia*, de Emile Bréhier (Buenos Aires, 1942)[5], ele mostra precisamente como a dimensão filosófica da história da filosofia deve ser procurada na "situação" dos sistemas, e o entrelaçamento de tradição e progresso têm aqui o caráter original de um ressurgir de todo o passado da reflexão na novidade de uma problemática que se apresenta pela primeira vez aos olhos do pensador. Querer julgar toda a história da filosofia à luz de um "sistema" definido como instância intemporal é sem dúvida ceder à tentação cartesiana do sujeito puro, precisamente o sujeito de tal "sistema" como ele abstrato e utópico. Em outras palavras, a filosofia real não é um sistema que em determinado

3. Cf. *El tema de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945, pp. 96-97.

4. Não vamos estudar aqui as fontes da pensamento de Ortega nem mesmo formular questões sobre a possível evolução de seu pensamento.

5. Buenos Aires, 1942, e ainda *Dos prólogos*, Madrid, Revista de Occidente, 1944.

momento sobrenadou o rio da história e fixou-se como imóvel promontório para onde devem voltar-se agora todos os olhares (e queremos notar aqui como nem os mais intransigentes defensores do definitivo em filosofia — os tomistas — apresentam-nos o sistema de Santo Tomás como bloco de acabadas arestas). Portanto, o tema do uno e do múltiplo pode apresentar-se como problema quando a própria historicidade do sujeito levanta-se como desafio à intemporalidade da essência, à sua unidade, em suma à sua verdade, já que o caminho para a essência parte da experiência e a experiência não pode definir-se senão pela "situação" do sujeito. Temporalizar a essência ou transcendentalizar o sujeito: todos sabemos como dentro da amplitude destes dois extremos oscila a reflexão metafísica contemporânea e é nesta perspectiva que Ortega encontra, como pensador, sua posição justa. Por outro lado, não é difícil mostrar como a cada um desses extremos pode-se aplicar o plano inclinado por onde se desliza comodamente — num abandono que é renúncia de filosofar — para o relativismo universal. Deixou-se Ortega vencer por esta tentação de facilidade? Críticos inteligentes assim o pretendem[6]. Não vamos aqui discutir com estes críticos, mas tentar ver em que sentido, para nós aceitável, Ortega pode, sem se negar a si mesmo, rejeitar o relativismo. Porque o fato é que, em textos de enérgica clareza, ele afirmou muitas vezes sua ambição de verdade. Se, como o caçador, o filósofo é o "homem alerta"[7], a mira de seu olhar é o ser, sua presa é o absoluto. Platão, que Ortega evoca no trecho citado, dissera que a caça do filósofo é uma "θῆρα τοῦ ὄντος" (*Fédon*, 66 a; 66 c), uma caça de definições, dirá Aristóteles; uma caça de essências, insistirá Ortega. O que nos leva, em contraste com a crítica usual, a interpretar Ortega num sentido anti-relativista é, ao mesmo tempo, um escrúpulo metódico e uma exigência de reflexão construtiva. O primeiro vem dos textos em que ele submete o relativismo a penetrante crítica. Lembraremos aqui somente duas páginas bem conhecidas na obra orteguiana: o capítulo terceiro de *El tema de nuestro tiempo* e o célebre artigo "El embriagado de esencias", por ocasião da morte de Max Scheler[8]. Aqui, sobretudo, temos o positivis-

6. Cf. Iriarte, *La ruta mental de Ortega: crítica de su filosofía*, Madrid, Razón y Fe, 1949, pp. 35-63, M. Oromí, La razón vital y la razón abstracta en Ortega, *Revista de la Universidad de Buenos Aires* (1952) 103-128.

7. Cf. *Dos prólogos*, pp. 135-136.

8. Reproduzido em *Goethe desde dentro y otros ensayos*, pp. 163 ss.

mo, a idolatria do fato puro, submetido a uma crítica tanto mais cruel quanto mais amável. Terá Ortega mais tarde, sob a influência de Dilthey, como pretendem alguns, renunciado definitivamente às essências? Não o cremos, sobretudo em força daquela exigência de reflexão construtiva de que falávamos. E esta vem do fato que o possível relativismo de Ortega — antes e depois da pretensa revolução diltheyana de seu pensamento — delineia-se a propósito da particular feição que assume o dilema do uno e do múltiplo quando formulado, como acima acenamos, nos termos da "situação" do pensador diante da "consistência" (dirá Ortega) das essências. Ora, este problema aparece como central em *El tema de nuestro tiempo* (1923), dez anos antes do encontro famoso com as *Obras Completas* de Dilthey. As expressões de sabor relativista se encontram em toda a obra de Ortega e sobretudo no estudo "El sentido histórico de la teoría de Einstein"' (1922)[9]. Frases taxativas como: "No hay nada inteligible en absoluto" deixam acaso alguma dúvida sobre o absoluto de seu relativismo?[10]. Mas um empenho sincero em subir pela vertente metafísica do pensamento de Ortega não pode esquecer — seria imperdoável, precisamente nesse caso — que as afirmações do pensador não vão fixar-se isoladas num céu de essências, mas harmonizam-se para compor a paisagem original de seu sistema. É elementar portanto que nos esforcemos por encontrar um sentido aceitável para a famosa disjunção orteguiana entre a "razão" e a "vida", onde se quer ver a premissa necessária de seu relativismo.

II

O "tema de nosso tempo" — numa expressão cuja solenidade algo retórica o próprio Ortega reconheceu mais tarde[11] —, consistiria num esforço para religar as artérias partidas entre a "razão" e a "vida", e injetar assim na cultura o sangue de uma vitalidade que se esvaíra nos caminhos do racionalismo. Nesta primeira formulação, este tema está longe de ser

9. *Dos prólogos*, p. 159.
10. Cf. ainda M. Oromí, *art. cit.*, pp. 418-422.
11. Em *Goethe desde dentro y otros ensayos*, p. 33, nota.

um achado original de Ortega. Não foi acaso o motivo que Nietzsche executou em ritmo furioso? E em seus discípulos de vário matiz, na Alemanha sobretudo, tornou-se um lugar-comum de irritante monotonia. Basta lembrar a oposição radical de Klages entre a "alma" e o "espírito". E mesmo entre os católicos um Thibon ou um De Corte repetem em mil tons o mesmo refrão. Ortega seria apenas um vulgarizador brilhante das intuições nietzschianas? Como não pretendemos aqui estudar as fontes de seu pensamento, vamos mostrar somente onde nos parece residir sua originalidade.

Para isto devemos, antes de tudo, colocar o problema da tensão *logos*-vida na perspectiva histórica da "situação" do sujeito pensante. Este é o deliberado ponto de vista de Ortega em *El tema de nuestro tiempo*, e daqui segue-se imediatamente que a "razão", no sentido orteguiano, essa que na conjunção dos valores culturais constitutivos de nosso "tempo" situa-se num pólo oposto à "vida", não é simplesmente a razão como faculdade nativa, definida em suas capacidades ideais e dentro do traçado da natureza humana tomada abstratamente. Esta razão *ut sic* nós a vemos precisamente inserida num processo histórico que conduz à "razão" do racionalismo clássico, de Descartes e de Kant, tornando-se desta sorte elemento essencial no ar de cultura que o pensador de nosso "tempo" necessariamente respira.

"Pero un día, en las plazuelas de Atenas, Sócrates descubre la razón"[12]. Que razão? Uma razão que encontra seu lugar histórico bem determinado. Que não surgiu na Assíria ou no Egito, na Índia ou na Pérsia, mas tornou-se germe ativo de um tipo de civilização quando dois séculos antes de Sócrates, nas cidades costeiras da Jônia, o *logos* logrou desvencilhar-se do "mito" e, em sua força livre, expandiu-se na prodigiosa criação histórica do mundo ocidental. Em Sócrates, nesse ateniense em quem convergem dois séculos de ardente conquista racional, a civilização do *logos* completa seu primeiro ciclo de reflexividade. A descoberta socrática da razão, de que fala Ortega, não é o inicial pôr-se em movimento do *logos*, é sua primeira volta sobre si mesmo, seu auto-reconhecimento. A partir daqui, a carreira histórica da razão recomeça com novo e vitorioso ímpeto. E assim, as instâncias teoréticas do problema do conhecimento, que marcam

12. *El tema de nuestro tiempo*, p. 55.

o roteiro da reflexão filosófica no Ocidente, de Platão a Kant, emergem de um solo onde suas raízes ficam bem plantadas e donde haurem a substância de seu conteúdo concreto. Basta atentar em que a "razão" que se vê sucessivamente especificada pelo *eidos* platônico e pelo *kathólou* aristotélico é a razão que criara, de uma parte, a física jônica e, de outra, a matemática pitagórica. E, no extremo oposto da evolução, a "razão pura" em Kant é a razão que acabava de consumar o triunfo esplêndido da geometria de Descartes e da física de Newton.

O sujeito puro, portanto, das teorias do conhecimento sofre, de fato, sua contaminação histórica, e o recuo de perspectivas que a história da filosofia nos oferece mostra justamente a descontinuidade do relevo de que cada filósofo pretende ter atingido a serenidade imóvel da cima mais alta. A "razão que, sobretudo a partir do século XVIII, da revolução rousseauniana do 'sentimento'"[13], entra em oposição com a "vida", introduzindo um desequilíbrio na sensibilidade cultural de nosso "tempo", é uma razão lançada na trajetória histórica que parte da promoção grega do *logos*. O problema, portanto, não é o de uma oposição entre a razão *ut sic* e a vida *ut sic*, entre a pureza luminosa da idéia e a obscuridade do instinto alógico. Para Ortega, ele não pode ser esvaziado do conteúdo histórico de seus termos, e só adquire um possível alcance metafísico original quando se coloca para além das abstratas generalizações em que permanecem as chamadas "filosofias da vida".

Diante de uma experiência histórico-cultural concreta — a oposição *logos*-vida, que atingira um ponto crítico no momento de exaustão das grandes filosofias idealistas do século XIX —, as reações de um Nietzsche, de um Bergson, de um Ortega foram bem diversas. Nietzsche ofuscou os termos reais do problema com a incandescência das metáforas de um grande poeta. Bergson usou do esquema biológico da evolução para radicalizar esses termos nas direções divergentes da intuição e da inteligência fabricadora. A fina penetração e o equilíbrio clássico de Ortega fizeram-no encontrar a justa visualização de um problema que se desenhava no contorno preciso do céu histórico onde descrevia sua órbita o mundo cultural do homem racionalista do Ocidente. A nosso ver, muitos críticos, assim como fizeram da "razão" orteguiana uma faculdade abstrata, cometeram o contra-senso paralelo de interpretar a vida em Ortega como pura primitividade do instinto. A "razão vital" (é o exemplo de um crítico) se manifestará na combinação de cálculo e astúcia de um batedor de carteira de Madri. Tal caricatura revela uma lamentável incompreensão. Ortega define a "vida" como espontaneidade. Mas é uma espontaneidade que nasce, se assim se pode dizer, de uma sensibilidade altamente diferenciada, rica de sucessivas sedimentações culturais, a sensibilidade em suma do homem ocidental abrindo-se a um mundo envolvido pelo esplendor solar do *logos* na hora de seu zênite. É uma espontaneidade, portanto, que nada tem a ver com o ingênuo imediatismo do primitivo. Para ficar em termos orteguianos, a espontaneidade da "vida" não é o puro "alterar-se": é o transbordamento e como o esto de uma prévia "ensimesmação"[14]. Muito menos Ortega "entende a "vida" como o desregramento romântico do sentimento. A clássica feição de seu espírito levou-o mesmo a falar muitas vezes com dureza do romantismo[15]. Como se formula, pois, a oposição histórica entre a "razão" e a "vida", e em que sentido, dentro de seu contexto historicamente concreto, esta oposição assume um caráter metafísico?

Para encontrar os termos exatos do problema devemos fixar o pólo constante para onde se voltam as iniciativas da "razão" ao longo da evolução do pensamento ocidental, como que atraídas por uma força central que distribui suas linhas em todo o âmbito da atitude teorética. Este pólo é o "sistema", tomado como organização racional, que visa, no seu estatuto normal, um enlaçamento da realidade com caráter definitivo e a pro-

13. Ver as páginas clássicas de PAUL HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, IVème partie, Paris, Boivin, 1934, e *La pensée européenne au dix-huitième siècle*, Paris, Boivin, ²1946, I, pp. 248-273; ou ainda L. BRUNSCHVICG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Presses Universitaires de France, ²1953, I, pp. 248-273.

14. Em *Ensimismamiento y alteración* (Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1939), Ortega mostra como o entregar-se do homem às coisas supõe um prévio recolher-se a si mesmo — um "ensimesmar-se" — que é teorizar o mundo; quando volta às coisas, a sensibilidade do homem deixa-as impregnadas de interpretação. É um processo de humanização progressiva do mundo, de tal sorte que, a certa altura, o homem experimenta no mundo a outra face da própria intimidade. Cf. *op. cit.*, p. 25.

15. Ver, por exemplo, um caso típico de sensibilidade evoluída oposta à sensibilidade romântica estudado por Ortega na fina análise que faz da música de Debussy em *Notas*, Madrid, Espasa, 1928, pp. 99-117.

moção de determinados quadros racionais à ordem de "inteligíveis absolutos". O "sistema" se constrói como tal sob o signo da eternidade, "sub specie aeternitatis". Daí que, quando a iniciativa puramente racional se põe em movimento, ela obedece também à sua lei de inércia: a constância da direção inicial — ou a fidelidade à intuição primeira — é a condição mesma da "sistematização". Insistimos em que se trata aqui de uma lei induzida historicamente na observação do curso real que seguiu a filosofia do Ocidente. Os "sistemas" são, aqui, momentos históricos, e o problema de sua verdade está, desde este ponto de vista, excluído de nossa perspectiva. Com a força de sua reflexão apenas acordada, na hora inicial de seu dia ascendente, o *logos* edifica, com Platão, a mais audaciosa arquitetura sistemática. De então, o pólo idealista orienta o campo das forças racionais. A "idéia" é perfeição, é paradigma, é norma. "A pura intelecção, a *raison*, — escreveu Ortega — só pode mover-se entre superlativos e absolutos"[16]. Na civilização do *logos* aparece este fenômeno típico que é a "cultura (no sentido clássico de "cultivo do espírito"): com efeito, a "cultura", como fenômeno histórico ocidental, é uma criação da razão raciocinante. Ela se constitui, nas fases diversas de sua evolução, pela constelação de determinadas idéias que se tornam valores culturais ao se organizarem numa imagem científica na qual o homem "culto" traduz sua visão do mundo. Ora, estes quadros racionais sofrem a projeção para o absoluto que define o ponto remoto do olhar da razão. Daqui que uma "cultura" de índice prevalentemente racionalista torna-se pouco a pouco o espaço onde os "sistemas" se cruzam como outros tantos mundos, reinvidicando cada um para si a posição privilegiada de centro absoluto de referência. É no seio destas "culturas" que se formam as "tradições" escolares, se assim se pode falar. Elas modelam as mentalidades e determinam as reações típicas com que os órgãos teóricos da cultura respondem à proposição de novos dados na marcha da descoberta científica. A mentalidade cartesiana é um exemplo ilustre do que vamos dizendo. E é no absolutismo estático de seus quadros que a "razão", já agora como força histórica definida, entra em oposição com a "vida". A "vida" se mostra então com os predicados opostos ao necessitarismo racional. Ela é originalidade, inventividade, risco e aventura. Mas esse caráter itinerante e dinâmico vem precisamente da estrutura aberta que a "vida" apresenta. "Vivir es ser fuera de si-realisarse"[17]. Com esta fórmula enérgica, Ortega quer mostrar no fato da "vida", tal como aparece na nossa experiência concreta e historicamente situada, a objetividade radical que marca as suas iniciativas. E aqui aliás podemos surpreender a diferença de pontos de vista entre a análise orteguiana e a metafísica tradicional. Esta, remontando a uma instância ontológica última, define a vida como "ato imanente". Para Ortega, a "vida" é transitividade[18]. Mas trata-se aqui, evidentemente, de uma transitividade de função, não de essência. E mesmo vamos ver que a transitividade da vida é a superabundância de sua imanência, a expansão de sua originalidade. E é na secreta intimidade de suas riquezas que a "razão" e a "vida" poderão encontrar-se ...

16. *El tema de nuestro tiempo*, p. 32.

Biblioteca Berthier

Ortega, em outras palavras, vê a "vida" como fenômeno concreto que revela seus traços específicos no momento em que o pólo da "razão" estende no campo da cultura as forças da subjetividade teorizante. Então, no outro pólo do espírito, o diálogo do Eu com as coisas assume o caráter dramático de uma luta com o "utopismo cultural" ou com a "beatería de la cultura" (expressões caras a Ortega) , que querem reduzir as iniciativas da "vida" à geométrica monotonia dos traçados racionais.

Mas esta luta, convém sempre tê-lo em vista, não divide a idéia luminosa e um qualquer obscuro instinto. Podemos mesmo, sem forçar os termos, dizer: a "vida" é a razão empenhada em seu concreto afã de decifrar a permanente novidade do mundo e encontrar a cada instante a direção de uma marcha em que o homem não pode deter-se; a "razão" é a vida recolhendo-se à serenidade das claras moradas de cujas janelas o mundo se descobre no relevo sem surpresas de uma paisagem familiar. Quando estes dois movimentos do espírito entram em oposição, o pensador vê-se levado, pelo imperativo mesmo da sua aspiração, ao essencial, a defrontar o problema metafísico fundamental do uno e do múltiplo, lendo-o na face da aporia histórica em que divergem a "razão" e a "vida". O problema se definirá, então, nesses termos: se a "razão", visando ao ser, visa a uma essência consistente, "algo que tenga forma, figura, estructura,

17. *Goethe desde dentro y otros ensayos*, p. 28.
18. *El tema de nuestro tiempo*, p. 74.

carácter"[19], visa, em suma, ao definitivo; se a "vida", às voltas com o acontecer, não pode deter-se em construir uma estância em que se entregue à fruição do já possuído, mas "es peculiaridad, cambio, desarollo"[20], e alimenta-se necessariamente do novo e do inédito; será possível uma "razão" que tenha um ângulo aberto sobre a novidade da vida e uma "vida" que consinta em repousar nas firmes colunas da razão? É procurando em Ortega uma resposta a este problema que poderemos encontrar sua contribuição positiva à reflexão filosófica[21].

Várias direções surgem aqui, que se apresentam mais como pistas de investigação do que como regiões já suficientemente exploradas. Nesta breve nota, vamos seguir a linha que nos é sugerida pela doutrina epistemológica que Ortega tornou famosa com o nome de "perspectiva", e que aparece formulada explicitamente no capítulo terceiro de *El tema de nuestro tiempo*. Mas advertimos que nossa liberdade de interpretação tentará buscar a inspiração profunda de Ortega para além das fórmulas verbais, tantas vezes desconcertantes, de seu pensamento e mesmo para além de certas posições que ameaçam cristalizar-se no curso de sua evolução[22]. Com efeito, seríamos levados de início a inscrever na tradição de Protágoras a afirmação: "Cada indivíduo es un punto de vista esencial"[23]. E parecer-nos-ia que a antiga e bem tecida rede dialética com que o cético é aprisionado nos fios da contradição poderia ser utilizada aqui. Se o indivíduo é um ponto de vista essencial, afirmar a individualidade dos pontos de vista é um ponto de vista que, sendo essencial, não é individual, pois que é universal. Assim, a doutrina do ponto de vista se destruiria no momento mesmo em que procurasse formular-se. Entretanto, um exame mais atento

19. *Goethe desde dentro y otros ensayos*, p. 196.

20. *El tema de nuestro tiempo*, p. 90.

21. Estamos de acordo com Tristão de Ataíde, no belo artigo "Um grande de Espanha" que publicou na imprensa por ocasião da morte de Ortega, em não dar a este o título de filósofo no sentido clássico de quem constrói um sistema mais ou menos completo. Sua obra, com efeito, no que se refere à filosofia, tem caráter ensaístico. Preferimos, com Tristão de Ataíde, chamá-lo "pensador".

22. Estas fórmulas e estas posições emergem aqui e acolá, por exemplo em *El tema de nuestro tiempo*. Seria mesmo possível extrair desta obra, com textos isolados, uma espécie de breviário do relativismo. Esta justaposição de textos não tem, entretanto, interesse para nós.

23. *El tema de nuestro tiempo*, p. 97.

mostra-nos que a "perspectiva" orteguiana, em sua direção original, é todo o contrário do objetivismo clássico e nela não pode ter nenhum lugar a *epoché* cética. Com efeito, a "perspectiva" é uma correspondência que se estabelece entre a abertura dinâmica da vida e o sentido, objetivo e apreendido pela inteligência, que o mundo pode oferecer às suas aspirações e que dão conteúdo à originalidade mesma com que a vida traduz sua lograda plenitude. Assim, a "perspectiva" surge do cruzamento de linhas entre a necessidade dos dados racionais e uma exigência vital concreta. E para manter com rigor a significação histórica desta doutrina, pois ela é formulada como tentativa de solução para a aporia histórica entre a "razão" e a "vida", devemos ter em vista que a conjunção de que resulta a "perspectiva" é condicionada pela situação histórica que modela a sensibilidade cultural do indivíduo. A "perspectiva", em outras palavras, é o modo de proceder da "razão". Ora, a "razão vital", no sentido de Ortega[24], longe de ser um modo primário ou ingênuo — subjetivo em suma — de reação do indivíduo, implica uma atitude teorética, um esforço especulativo e, portanto, uma criação cultural cujo objetivo seja precisamente dar à cultura racionalista, tal como se formou historicamente no Ocidente, uma aderência maior às sugestões de uma realidade que se apresenta sempre mais rica que os esquemas racionais. O problema da verdade coloca-se aqui, então, no mesmo sentido clássico de uma correspondência entre a inteligência e as coisas. Mas a inteligência se apresentará sem a indiferença radical da faculdade, anterior a qualquer conteúdo preciso, e sim com as direções permanentes que a orientam, através de seu exercício habitual, para determinado universo de cultura. A verdade da inteligência será, nesse caso, também uma verdade da vida. Em outras palavras, será uma verdade autêntica, no sentido de que exprimirá a resposta da inteligência aos problemas que, nesse momento de sua evolução histórica, são os enigmas que ela defronta em seu esforço de penetração racional do mundo. Tal verdade é capaz de "situar" a inteligência e de dar-lhe, portanto, eficácia. Ela é o contrário de um inoperante utopismo cultural. Aqui entretanto é que se prospecta uma ulterior linha de reflexão. Ela nos foi inicialmente sugerida pela leitura das poucas, mas sugestivas páginas com que Ortega concluiu seu prefácio à *História da Filo-*

24. *Ibid.*, p. 61.

sofia de Bréhier[25]. Aí ele utiliza a noção aristotélica de movimento imanente, que é, para Aristóteles, o movimento vital, trazendo em si mesmo sua própria perfeição, a fim de mostrar o caráter a um tempo unitário e dinâmico do pensamento, tal como se apresenta em seu curso histórico e, mais precisamente, na história da filosofia. Ora, o que merece atenção — e que Ortega não ressalta suficientemente — é que Aristóteles formula esta doutrina tendo em vista o pensamento como forma perfeita da vida. Para Aristóteles, o pensamento não se define tanto pela estrutura formal de seu objeto, mas pela perfeição de seu ato, que realiza em plenitude a noção de fim em si mesmo (cf. *Metafísica* Θ, 1050 a 23-b 2; *De Anima* Γ, 431 a 4-7). Daqui que, a nosso ver, uma elaboração da intuição originária de Aristóteles poderá conduzir — é Ortega mesmo quem o sugere — a uma concepção da inteligência na qual o conflito entre a "razão" e a "vida", definido como possibilidade histórica, encontra sua solução numa rearticulação do objeto, que tende a se hipostasiar em suas características formais (platonismo), e o ato, que é sempre uma forma superior de vida. Esta linha de consideração pode apresentar-se sumamente fecunda. Aqui pretendemos segui-la brevemente, no sentido de aprofundar as exigências da "razão vital" até encontrar uma significação aceitável e plena à indecisa, tímida e algo confusa afirmação de Deus com que Ortega fecha *El tema de nuestro tiempo*. E antes de mais, salta à vista a relação entre o ato da inteligência como vida e a "perspectiva" que define a "situação" da mesma inteligência num determinado contorno do mundo. Se a vida é, segundo Aristóteles, atividade perfeita ou autodeterminação, ela reage em face das coisas pela projeção de um plano intencional de ser em que o objeto é assimilado pela iniciativa vital do sujeito. A "perspectiva" "exprime, em determinada "situação", a resposta vital da inteligência às proposições do mundo. E admitindo-se que esta resposta é uma assimilação não deformativa — ressalva necessária contra o relativismo —, segue-se que a "perspectiva" será, em força mesmo da natureza vital da inteligência, uma sinergia da verdade da inteligência e da verdade do mundo. A verdade da inteligência é a vida de seu ato; a verdade do mundo é o sentido de seu ser. A "perspectiva" é uma "verdade parcial[26]. Logo, implica uma verdade total. Para Ortega, no trecho que vamos citando,

25. *Dos prólogos*, pp. 193-203.
26. *El tema de nuestro tiempo*, p. 98.

Deus é a "soma das perspectivas individuais" ou o "símbolo da torrente vital". Expressões, como se vê, pouco empenhativas e talvez deliberadamente ambíguas, o que se compreende se se pensa que o tema de Deus surge aqui em rápida página conclusiva.

Mas, se consideramos a "perspectiva" como o encontro da inteligência, que é vida, com o mundo, que é significação, a fórmula que faz de Deus a "soma das perspectivas" é passível de uma rigorosa conceituação. Tal soma não pode ser, evidentemente, uma simples justificação de partes. Sendo a "perspectiva" limitada do indivíduo uma abertura de sua intimidade ao sentido de ser com que o mundo se confia a ele, uma "perspectiva" total só pode ser concebida como coincidência de uma intimidade infinita — infinitamente original — e de uma riqueza infinita de ser. Mas, então, esta coincidência será também infinita unidade, omnímoda simplicidade. Ora, esta plenitude em que intenção e significação (sujeito e objeto) se fundem mostra-se, por isso mesmo, em radical descontinuidade com as "perspectivas" parciais que, como "situadas", definem-se pela alteridade de sujeito e objeto. Mas, por outro lado, a passagem à "perspectiva" total apóia-se na limitação das "perspectivas" parciais. E, assim, temos aqui a articulação típica das provas de Deus, onde a passagem à transcendência absoluta se opera pelo encontro da afirmação e da negação no seio mesmo de uma imanência que revela, em seus limites, o índice da realidade transcendente de que participa. Participação: convenhamos em que o termo, apesar de sua venerável procedência platônica, é incuravelmente metafórico. Mas ele exprime um movimento dialético perfeitamente definido. Uma razão que é necessariamente "situada", não é uma razão absoluta. Mas se a situação da razão é o ponto de interseção de duas coordenadas de verdade — a vida da razão e o ser do mundo — o plano desta "situação" destaca-se de um espaço original que é como a matriz de infinitas "situações". E justamente porque esta infinita riqueza de verdade está no fundo da verdade mais frágil, mais humilde, mais apartada, por assim dizer, entre os dois infinitos espaciais que aterrorizam Pascal, a verdade "situada" rompe vitoriosa todos os seus círculos, transcende todas as suas limitações e, do encontro de duas contigências — de nossa razão e do mundo —, emerge a necessária presença do Absoluto que funda o *ser real* do mundo, e o *mais-ser intencional* da inteligência. O que nos parece importante realçar neste esboço de utilização da noção

orteguiana de "perspectiva" para uma prova de Deus é a possibilidade de se restaurar talvez, por esse caminho, na sensibilidade cultural de nosso tempo, uma idéia de Deus que responda à natureza vital da razão e, assim, às riquezas de originalidade prodigalizadas pela esplêndida aventura do espírito no mundo.

Com efeito, a "razão" que criou o racionalismo clássico, obedecendo à inércia da sistematização, fez de Deus um supremo teorema, uma mais perfeita construção geométrica ou, ainda, a fórmula que enfeixasse a álgebra do mundo. Do Deus de Descartes, que o filósofo colocava à entrada do campo fechado de seu sistema, garantidor das "verdades eternas", e como espantalho que afastasse a tentação cética, à hipótese-Deus, que Laplace amavelmente rejeitava, a linha de progressivo empobrecimento racionalista da idéia de Deus é constante. E, em verdade, um Deus unívoco aos esquemas da razão matematizante é um Deus diante do qual o mundo empalidece, inercializa-se, exterioriza-se; diante do qual as naturezas perdem o segredo de sua intimidade, tornando-se pontos geométricos num mundo linear, sem espessura, sem densidade, sem originalidade. As grandes filosofias racionalistas dão-se pressa em negar a causalidade segunda. Elas são, por congênita necessidade, ocasionalistas. Em seu universo não há lugar para as inéditas riquezas ocultas nas virtualidades da causa formal, que especifica a causa eficiente segunda. Regido pela estrita comutatividade da lei do choque, o mundo racionalista é ainda um mundo sem generosidade. E o Deus cartesiano, cuja ocupação mais séria é velar pela lei de conservação da quantidade do movimento, não pode, sem paradoxo, permitir em seu mundo o risco gratuito do amor. Ora, a reação marcada pelas assim ditas "filosofias da vida", e que atinge seu paroxismo nos existencialismos de tipo diverso, é uma reação contra as filosofias das "verdades eternas" de molde cartesiano, em que estas verdades eram medidas pelo metro de uma "razão suficiente" estritamente unívoca à idéia clara e distinta da razão matemática. A imensa empresa intelectual do leibnizianismo move-se toda, como se sabe, sob o signo desta razão suficiente. Mas viu-se que um Deus inscrito no polígono da idéia cartesiana não podia ser garantia da pródiga exuberância da vida e, muito menos, encontrar-se no fundo dos abismos da subjetividade humana. Daqui que o homem irredutível a um teorema, tal como emerge da experiência existencialista, não encontra justificação no Deus de Descartes. E se a

experiência nos diz que a natureza humana não é uma idéia cartesiana, e posto, doutra parte, que Deus não pode ter senão idéias cartesianas, qual a imediata e brutal conseqüência do existencialismo? "Não há natureza humana, pois que não há um Deus que a possa conceber"[27]; o homem fica abandonado à sua radical contingência e ao absurdo do mundo.

Se, entretanto, a luta aberta na cultura ocidental entre a "razão" e a "vida" termina no ateísmo de um Sartre, é que a razão sofreu um processo histórico de empobrecimento vital. É que ela perdeu, na linha do objeto, a riqueza multivalente da analogia, e, na linha do sujeito, deixou-se "reduzir" (para falar com Husserl) à indiferença do "sujeito puro", incapaz de encontrar sua "situação" no mundo. Mas uma razão que seja vida, no sentido que acima explicamos, depara no aprofundamento de si mesma o Deus verdadeiro que é plenitude de vida sendo plenitude de inteligência. E então se vê que a relação de criaturalidade ou a precedência da essência sobre a existência, rejeitada pelo existencialismo, é para o homem — e para o mundo — seu fundamento radical, e não a perda de sua intimidade nas mãos de qualquer exigência ocasionalista. Podemos dizer que os seres são abissalmente profundos porque são criados[28]; e, na inteligência do homem, o universo, subindo na maré crescente da vida, torna-se admiração de si mesmo. Nesta admiração está o princípio da filosofia[29]. Mas ela só é possível se o mundo é uma perpétua novidade e se o homem guarda dentro de si uma secreta e sempre viva fonte de inocência intelectual, capaz de vivificar com novas águas de surpresa os campos da cultura, ressequidos talvez pelo implacável sol da "razão sistemática".

Cremos que o sentido mais profundo da "razão vital" orteguiana deverá ser buscado numa superação da "razão" racionalista que não ceda ao irracionalismo existencialista. Mas, nesse caso, uma conclusão parece impor-se: a razão que se abre juntamente ao sentido do ser (essência) e à novidade (existência) implica necessariamente o Ser, que é infinita translucidez e infinita riqueza; em suma, a Consciência absoluta, que é também o absoluto Transcendente. Nem se pense esta transcendência como enga-

---

27. J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 22.

28. Ver as páginas profundas de J. PIEPER, *Philosophia Negativa, Zwei Versuche über Thomas von Aquino*, München, Kosel, 1953, pp. 28-40.

29. Como PLATÃO bem o viu; cf. Teeteto, 155d.

nosa metáfora geométrica. Ela é afirmada num movimento dialético em que a inteligência passa além dos limites de sua expressão conceptual unívoca para dar razão da inteligibilidade transbordante do ser, num conceito analógico cuja articulação se prende ao Ser em que inteligência e inteligível são um. Se nossa nota sobre Ortega termina assim no terreno da metafísica mais tradicional da prova de Deus e da analogia, é que a tradição em filosofia não é uma acumulação inerte de dados; como a novidade em filosofia não é furor de destruição. O pensamento filosófico — quem o viu melhor que Ortega? — tem a fidelidade profunda e a generosa abertura da vida. Ele é a circulação viva da verdade. Por isso, o olhar do filósofo, ao dilatar-se na admiração das novas cordilheiras de ser que surgem no horizonte de seu roteiro, lê na paisagem inédita uma mensagem antiga. Sua maravilha é reconhecimento. Foi Platão quem fez da filosofia a um tempo *tauma* e *anámnesis*. Mas o mito da reminiscência tem por fim mostrar que a admiração só é princípio de filosofia quando por ela transluz a "idéia" do ser, sua verdade. E a verdade que vem do ser para a inteligência encontra-se a dar testemunho de si mesma na verdade com que a inteligência traduz seu encontro com o ser. *Verum index sui.*

Capítulo V

CIÊNCIA E ONTOLOGIA DA NATUREZA

I

A especificidade filosófica da reflexão da ciência sobre si mesma, que torna possível uma filosofia das ciências, define-se pela originalidade do "sujeito" da ciência, da inteligência científica, enquanto criadora dos instrumentos metódicos e das estruturas lógicas com que constrói a ciência. Reflexão sobre as iniciativas e as obras da razão científica, a filosofia das ciências só subsiste entretanto dentro de uma problemática mais vasta em que a tensão necessária entre o "sujeito" e o "mundo" impõe à razão filosófica a constituição de uma filosofia da natureza[1]. Com efeito, se a oposição "eu-mundo" desdobra-se irredutível em todos os planos da consciência humana, pois que esta é sempre, segundo a lição que Husserl tornou definitiva, consciência de "alguma coisa", estrutura intencional, revelação do "mundo", nenhuma filosofia poderá fechar o ciclo de suas implicações necessárias sem ver-se obrigada a tentar uma "ontologia do mundo". Seja que a reflexão se coloque sob o signo do *logos* contemplativo do realismo metafísico, seja que assuma o *logos* criador do idealismo absoluto, o problema do "mundo" permanece constantemente na linha de seu horizonte como limite da esfera em que se vêm inscrever todos os outros problemas filosóficos. Ainda quando o *logos* se faz práxis (como em Marx), seu diálogo é sempre um diálogo

1. Ver J. MARITAIN, *Science et sagesse*, Paris, Labergerie, 1935, pp. 67-70.

com o "mundo", envolvido aqui no movimento criador do trabalho humano: no termo desta descida à ação, o *logos* pode mesmo perder-se no "mundo", e temos o paradoxo engelsiano de uma dialética da natureza.

Assim, a recusa neopositivista de passar além da reflexão sobre a ciência (seus métodos, suas estruturas semânticas, suas formas lógicas) e de construir uma filosofia do "mundo" que seja uma reflexão sobre o *ser* do objeto da ciência aparece como uma decisão arbitrária que se detém a meio caminho das exigências imanentes da própria reflexão filosófica. Como tal, ela pode ser colhida nas tenazes lógicas do "argumento de retorsão" e obrigada a negar-se a si mesma no momento em que tenta formular-se[2]. Com efeito, o juízo em que o neopositivista nega a possibilidade de uma filosofia da natureza ou do "mundo" que se pronuncie sobre o *ser* do "mundo" distinto de sua tradução em termos de *objeto científico* contem já uma afirmação sobre este ser: a afirmação, precisamente, de sua identidade com as formas de sua expressão lógico-cientifica. Esta afirmação transcende, de direito, a região de objetividade da filosofia da ciência, como reflexão sobre o objeto "construído", para penetrar na região de objetividade do objeto "dado" ou do *ser* do objeto: como tal, ela implica uma reflexão ontológica e releva de uma filosofia da natureza ou do "mundo". Assim, a legitimidade desta emerge do seio de sua própria negação. O "mundo", como limite circundante das estruturas intencionais da consciência, levanta-se como problema filosófico ineliminável no momento em que a consciência mesma pronuncia qualquer juízo sobre o *ser* de seus objetos.

Se a possibilidade de uma filosofia da natureza é assim posta na própria autoposição da consciência como estrutura intencional, a tarefa de sua constituição impõe-se como exigência fundamental de toda autêntica intenção filosófica. Se esta deve necessariamente traçar a linha de seu itinerário no espaço inteligível definido pela oposição primeira e irredutível do "sujeito" e do "mundo", a interpretação do "mundo" surge como um termo a ser alcançado para que seja posta a salvo a integralidade mesma do objeto filosófico. A dimensão cosmológica é, de fato, uma constante do pensamento ocidental. Para a consciência visual e plástica dos gregos, o

2. Ver J. Isaye, Métaphysique réflexive et philosophie de la nature, *Revue Internationale de Philosophie* 10 (1956) 175-202.

"mundo" é um *kósmos*, uma ordenação de formas, cumprindo o destino harmonioso de um eterno retorno[3]. Para a consciência apreensiva e esquematizadora do homem moderno, o "mundo" é a *Urstoff* oferecida ao império do espírito legislador e construtor. Mas através da sucessão de suas formas, o ideal filosófico do Ocidente permaneceu sempre voltado para uma interpretação do "mundo" como pólo conjugado de referência que torna possível a própria interpretação do "espírito".

Se podemos notar na literatura filosófica contemporânea uma desconfiança generalizada com respeito à viabilidade de uma filosofia da natureza[4] com as ambições dos grandes sistemas clássicos (como ainda a *Naturphilosophie* dos idealistas alemães), é que o prodigioso desenvolvimento das ciências oferece-nos uma imagem do mundo enormemente complexa e que evolui rapidamente. A reflexão sobre as ciências ou a crítica das ciências (a filosofia das ciências, na terminologia usual) vê dilatar-se indefinidamente seu objeto. Parece utópico tentar uma interpretação do ser do "mundo" quando o *conhecimento* do "mundo" é posto continuamente em questão com a descoberta de novos fenômenos e a edificação de novas teorias. Deveremos renunciar definitivamente a uma "ontologia do mundo"? Mas é uma renúncia que não subsiste, como vimos acima, sem negar-se e sem pronunciar-se sobre o ser do "mundo". Deveremos buscar um caminho de compreensão do "mundo" que não se adentre no terreno movediço da elaboração científica? Um caminho que nos leve às coisas sem demorar-se (e perder-se) nos "objetos" que a ciência torna "presentes" no fechamento de seus limites, enquanto o Ser permanece latente como Incontornável pelo "fazer objetivante" da ciência? As reflexões profundas de M. Heidegger[5] exigiriam aqui uma ponderação atenta. Mas se o caminho da compreensão poética ou mítica pode abrir-se sempre para o mistério inobjetivável do "mundo", a compreensão filosófica é essencialmente *logos*, e ela se exerce, portanto, no interior do processo de "objetivação" do "mundo". Ela é, em suma, interpretação do "mundo dado" a partir do "mundo construído", isto é, "posto diante" ou "ob-jetivado"

3. Ver W. Kranz, *Kosmos*, Bonn, Bouvier, 1958, pp. 27-58.

4. Ela só é cultivada sistematicamente entre os neoescolásticos e os marxistas. Tanto mais notáveis aparecem, assim, as tentativas de N. Hartmann e A. N. Whitehead.

5. Ver *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, pp. 45-70.

pela iniciativa do *logos*. De fato, a compreensão filosófica constituiu-se no curso da longa emergência do *logos* sobre o "mito", como reflexão sobre a significação última ("onto-lógica") do mundo de significações construído pelo *logos*. Nesse sentido, a filosofia não se opõe à ciência. Ela é mesmo a ciência em segunda potência, a *epistheme* pura, justamente porque visa à significação das significações, do *ser* do que é *sabido* ou recortou seu perfil no espaço luminoso do *logos*. Por isso, seu "método" (como caminho de compreensão) dirige-se para o inteligível puro, o *noetón* ou o *arché anhypóthetos*[6], eleva-se para o que é *logicamente primeiro*: o *eidos* platônico, o *kathólou* aristotélico, a "extensão" cartesiana, a "substância" spinozista. A alegoria da caverna ficou para sempre como o símbolo ilustre de sua essência e de seu destino: ela parte do que é sabido a modo de sombra ou mesmo como em sonho[7] e avança para a hora meridiana em que o *logos* se faz *nóesis*, intuição do Ser. Como ciência suprema, a filosofia estabelece-se em vigília permanente em torno do Ser. Ela termina o discurso das ciências[8] não como termo do movimento de pesquisa, mas como passagem ou "conversão" necessária ao "fundamento" (τὸ ὄη) em que o movimento mesmo se apóia. Assim, na medida em que o "mundo" torna-se "objeto" do saber das Ciências, eleva-se uma vez mais o problema de sua significação "transobjetiva", de seu *ser*: o saber filosófico é chamado a edificar uma "ontologia do mundo".

Hoje o problema põe-se da "ontologia" de um "mundo" cuja imagem, dada pelo saber científico, transforma-se incessantemente. Se é abusivo falar de uma crise das ciências, no sentido de uma ineficácia ou inoperância de seus métodos ou da possibilidade de uma parada ou mesmo diminuição no ritmo de seu progresso, é permitido falar, com Husserl, de uma "crise das ciências" como caminho para a compreensão das "essências" ou teorização do *ser* do "mundo"[9]. É uma crise de sua "significação vital"[10], se é verdade que o homem de hoje é chamado a habitar no espaço do "mundo" da cultura científica e a compreensão do horizonte

6. Platão, *República* VI, 510 b.
7. *Ibidem*, VII, 533 b-c.
8. *Ibidem*, VII, 531 c-d.
9. Ver *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Husserliana, IV), Haag, Martinus Nijhoff, 1954, 1-17.
10. *Ibidem*, pp. 3-4.

ontológico desse "mundo" é a condição necessária para a compreensão da própria subjetividade. Reencontrar, pois, a "significação vital" das ciências com o lançar-se decididamente à edificação de uma "ontologia do mundo" é tarefa cuja urgência pesa sobre a reflexão filosófica contemporânea como um dos traços mais certos de seu caminho para a elucidação do Ser, tal como no agora histórico, que é o nosso, "funda" a "situação original do "sujeito" diante do "mundo" em termos de construção de um universo científico, onde se inscreve uma significação nova de nosso *ser-no-mundo*.

II

As origens históricas da crise têm sido longamente estudadas, e sobre suas implicações especulativas tem-se exercido a meditação dos melhores pensadores contemporâneos. Husserl não é aqui senão um exemplo, ilustre entre todos. O problema é complexo demais para ser debatido nestas poucas páginas. Nosso intento é somente indicar à reflexão uma linha que, a nosso ver, conduz ao coração do tema da interpretação ontológica da imagem do "mundo" em que o homem da cultura científica é chamado a habitar.

Se os primeiros lineamentos desta imagem devem ser buscados na passagem, sob tantos aspectos dramática e que por excelência revela a estrutura de uma "crise" no sentido orteguiano[11], do "mundo" antigo e medieval ao "mundo" moderno, é que se deu então, precisamente, a formação de um novo conceito de "natureza" ou de uma nova interpretação do ser do "mundo". Da física aristotélico-escolástica da "forma" e da "tendência" à física galileiano-newtoniana da "massa inercial" e da "força", não é só a evolução de um estilo de descrição dos fenômenos a outro que tem lugar. São as linhas de uma visão do "mundo", na qual o homem antigo se movia com segurança e familiaridade, que se desfazem e, no novo espaço que então se abre, o homem moderno sente antes de tudo seu desamparo — como em G. Bruno, o estremecimento e a vertigem heróica ante o infinito da extensão matemática[12]. A "natureza" encerrava-se até

11. Ver J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, Obras Compl., Madrid, Revista de Occidente, 1956, VII, pp. 11-164.
12. Ver E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, México, F. C. E., 1953, I. 402 ss.

então no contorno do universo sensorial. Ela era uma morada à medida do homem, com sua hierarquia de esferas e a volta regular de seus círculos. Era ainda o grande "organismo" ou a matriz original — *mater natura* — onde se cruzavam misteriosas afinidades e a *sympathia universalis* unia os seres[13]. Para a aguda percepção de Pascal, ela já é o "espaço infinito" onde só penetra a razão matemática. A matematização da "natureza" devia implicar necessariamente a postulação de uma nova "ontologia do mundo". De fato, nada mais contestável historicamente do que supor nos criadores da Ciência moderna a atitude positivista de desinteresse pela fundamentação metafísica da imagem do "mundo", que neles emergia pela primeira vez à plena consciência. As investigações pioneiras de P. Duhem puderam fazer supor um momento que, da física dos nominalistas parisienses do século XIV à mecânica de Galileu, uma continuidade se estabelecia na intenção de um mesmo tipo de explicação matemático-experimental da natureza. De fato, e sem negar a transmissão histórica de resultados e problemas, os estudos de Anneliese Maier mostraram definitivamente como, do século XIV ao século XVII, se interpõe o fato capital da substituição da "imagem do mundo": da "medida" nominalista à "medida" galileiana o universo conceptual é inteiramente outro[14]. Por isso mesmo, a busca de uma fundamentação última dentro do novo universo (a elucidação de seu ser) impõe-se como direção inarredável à reflexão

13. A concepção organicista da "natureza" representa, na Renascença, a herança antiga que será suplantada pela concepção mecanicista. Ela procede dos gregos — Platão e Aristóteles — e emerge no século XII (Ver T. GREGORY, *Anima Mundi*, Firenze, La Nuova Italia, 1955, pp. 175-246; M. D. CHENU, *La théologie au XIIème siècle*, Paris, Vrin, 1957, pp. 21-34). Sobre a "passagem" renascentista, ver R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1943; IDEM, L'évolution de l'idée de "nature" du XVIème siècle, *Revue de Métaphysique et de Morale* 58 (1953) 108-129.

14. Ver M. LACOIN, De la scolastique à la science moderne, *Revue des Questions Scientifiques* (Juillet 1956) 325-346; A. MAIER refere-se explicitamente ao problema em Die Anfänge des physikalischen Denkens im 14. Jahrhundert, *Philosophia Naturalis* 1 (1954) 7-35; Die naturphilosophische Bedeutung der scholastischen Impetustheorie, *Scholastik* 30 (1955) 321-343 (v. 341, n. 1); *Metaphysische Hintergrunde der spätscholastischen Naturphilosophie*, Roma, Storia e Letteratura, 1955, pp. 383-402. A mais exata caracterização da nova "imagem do mundo" se exprime em sua essência matemática. Ver E. J. DIJKSTERHUIS, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin, Springer, 1956, pp. 550-557; Husserl, *op. cit.*, pp. 26-32.

dos primeiros homens já lucidamente modernos — um Galileu, um Descartes. A metafísica subjacente à obra de Galileu é de inspiração pitagórico-platônica[15]. Mas a uma ontologia do "número" ele substitui (é sua originalidade) uma ontologia da "lei" físico-matemática. E é como livro de "leis" que o livro da Natureza é escrito por Deus, segundo a sentença célebre de *Il Saggiatore*, em linguagem matemática[16]. Em Descartes, como é sabido, a ambição metafísica da nova ciência realiza-se plenamente. Nele a motivação ontológica do universo matematizado cumpre-se genialmente na descoberta do *Cogito* e na criação do idealismo. Da *epoché* do universo sensorial no *Discurso* e nas duas primeiras *Meditações* à descrição e uso do instrumento matemático de análise na *Geometria* e à edificação do *Mundo*, é, como mostrou Brunschvicg[17], uma nova *forma* de inteligência que surge, e seu primeiro movimento dirige-se (é a intenção constante de Descartes) ao ideal de uma ciência una, de uma *mathesis universalis*, em suma a uma nova "ontologia do mundo". Se a herança de Descartes é ainda recolhida por Leibniz, a vertente leibniziana assinala já a definitiva divisão das águas, o curso divergente da *scientia experimentalis* e da *metaphysica*, que a frágil ponte do empirismo não consegue reunir. O Deus de Newton, tal como surge no *Scholium Generale* que termina a segunda edição dos *Principia*, faz irresistivelmente a impressão de uma superestrutura imposta à obra. A ciência newtoniana já se orienta num sentido que vai conduzir à *Crítica* de Kant e à cisão definitiva entre metafísica e experiência. Vale dizer que a imagem moderna do "mundo", tal como as ciências experimentais a constroem e constantemente renovam, não consegue firmar-se numa "ontologia", e a conjuntura especulativa pós-kantiana é marcada pela "crise" a que se referia Husserl, não tanto crise das ciências na região de objetividade de seus específicos formalismos, quanto crise dos "fundamentos" em que se deve apoiar o "mundo" oferecido pelas ciências à habitação do homem, e que ao filósofo, como itinerante do Ser, incumbe buscar.

15. Ver A. KOYRÉ, Galileo and Plato, *Journal History of Ideas* 4 (1943) 400-428; R. DUGAS, *La mécanique au XVIIème siècle*, Neuchâtel, Griffon, 1954, pp. 83-86.

16. Ver *Opere* (edizione nazionale) VI, 232.

17. *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, Presses Universitaires de France, ^{3}1949, pp. 175-186.

Ora, as componentes desta "crise", e recolhendo ainda o ensinamento de Husserl, podem ser situadas mediante uma análise fenomenológica que nos mostre, na formação histórica da ciência experimental moderna, o processo de diferenciação de um "nível de consciência" que não se projetara ainda na consciência do homem antigo (ao menos com a postulação teorética e o rigor metódico com que se mostra já em Galileu,) e que implica uma posição reflexivo-construtiva do homem diante da natureza, a transposição da natureza ao plano ideal da experimentação metódica e da mensuração, em suma sua matematização. Então, é um novo "eu" que se situa diante do "mundo", e o "mundo" é traduzido num *logos* novo: o *logos* da razão matemática. A ciência helênica e medieval é ciência das "essências", enquanto a ciência moderna é ciência das "leis"[18]. A ontologia antiga (explicitamente em Platão e Aristóteles) eleva-se sobre a percepção sensível natural. Ela realiza sem dúvida a primeira "redução" husserliana, a crítica do "eu mundano" e do universo das conexões empíricas[19]. Mas daí ela projeta-se imediatamente no nível da formulação "categorial", da *ousia*, e, ao voltar-se para o "mundo", ela assume no absoluto de seus juízos, na esfera do inteligível puro e das articulações causais necessárias, como um *ktêma eis aeí*, os produtos de uma abstração qualitativa que se cinge ao universo da experiência natural. É o caso, por excelência, da física aristotélica. O homem antigo recebe assim a "ontologia" de seu "mundo", que é uma "ontologia do sensível"[20]. Para ele, a passagem se faz com segurança do nível de consciência do imediato "estar no mundo" ao nível de consciência do "teorizar o mundo", do "eu" psicobiológico da percepção ao "eu" inteligível da contemplação.

Na estrutura interior do homem moderno, um nível original de consciência se interpõe, e a "redução" do mundo natural já não visa imediatamente a um "mundo contemplado", mas a um "mundo construído": não

18. ABEL REY, *La science dans l'Antiquité*, Paris, Albin Michael, 1939, II, pp. 237-238.

19. Ver, por exemplo, PLATÃO, *Teeteto* 151 e-187 b; ARISTÓTELES, *Metafísica* III, 5,1009 a 36-1011 a 2. Quanto a HUSSERL, ver *Erste Philosophie (1923/1924)* (Husserliana, VII), Haag, Martinus Nijhoff, 1959, II, pp. 44-64.

20. Ver D. SALMAN, La conception scolastique de la Physique, apud *Philosophie et Sciences*, Paris, Cerf, 1935, pp. 36-60.

é "essência" como realidade dada, mas a "lei" como hipótese *verificada*. O "eu" que define tal nível de consciência é essencialmente "construtor": ele é o demiurgo do universo técnico. Ora, a edificação da "ciência una", de um Descartes, se empreenderá sob o signo deste "eu construtor". Segundo a confissão famosa da sexta parte do *Discurso*, em lugar "desta filosofia especulativa que se ensina nas escolas", ela nos irá tornar "senhores e possuidores da natureza". O idealismo cartesiano é a metafísica deste "eu construtor" que encontra na evidência matemática a marca clara e distinta de sua verdade. Mas a evolução posterior da nova ciência revela que, no nível da atitude reflexivo-construtiva da consciência, e como por uma lógica interna de sua situação original, o "eu" se neutraliza ou se põe entre parênteses para que os centros de referência da interpretação (e da construção) do "mundo" se "objetivem" inteiramente como matrizes de relações matemáticas. A história do pensamento científico moderno — da mecânica newtoniana à relatividade e aos quanta — é marcada pela eliminação progressiva dos "absolutos" assumidos nos fundamentos da teoria física — o espaço e o tempo, o éter eletromagnético, os modelos mecânicos, o determinismo causal — e caminha para a purificação sempre maior da noção de "definição operatória" e para fazer da estrutura matemática do "grupo" a matriz fundamental da inteligibilidade da natureza e da relativização do "eu" (do "observador") no interior mesmo do processo de construção racional[21].

Ora, é sem dúvida a emergência do "eu" *neutro*, lançado ao afã de construção do universo físico-matemático, que torna problemática uma "ontologia do mundo" para o homem moderno e determina a crise de unidade do saber com projetar um nível "construtivo" da consciência no espaço inteligível em que o homem antigo exercia imediatamente sua "contemplação" do "ser do mundo". É que a reflexão ontológica implica a posição do "eu" inteligível (ou "transcendental") e se refere portanto a um "mundo" de articulações necessárias, de conexões absolutas, de estrutura "categorial" em suma. A promoção exclusiva do "eu construtivo" da

21. Ver G. JUVET, *La structure des nouvelles théories physiques*, Paris, Joseph Gilbert, 1933, pp. 169-174, e J. ULLMO, *La pensée scientifique moderne*, Paris, Flamarion, 1958, pp. 66-72; 178-181; 227-266.

razão matemática conduzirá ao divórcio kantiano da "ontologia" e do "mundo", e, como viu Hegel[22], ela torna impossível a tradução do real em termos de validez absoluta. O neopositivismo e o idealismo matemático de um Brunschvicg ilustram aqui a profunda visão hegeliana. Mas doutra parte — já o observamos em contraposição a Heidegger —, é a partir do universo cultural em que o *logos* se desdobrou numa "imagem do mundo" físico-matemática que à reflexão filosófica cabe recomeçar a busca do "fundamento" absoluto — do "ser" — em que esta imagem mesma possa firmar-se para que ao homem ocidental seja restituída a unidade do saber. Se o caminho da compreensão mítico-poética fica cerrado à filosofia, e se lhe é impossível retomar à "imagem do mundo" do homem antigo e da ontologia clássica, é a partir de uma critica da multiplicidade funcional de "níveis de consciência" que define a estrutura interior do homem modemo e das atitudes teoréticas que lhes correspondem que convém repor o problema de uma filosofia da natureza.

III

Mais uma vez recebemos aqui uma preciosa lição de Husserl. Sem nos pronunciar sobre sua concepção da "consciência transcendental" e sobre o idealismo fenomenológico, aceitamos a sugestão de uma necessária passagem a um plano do "eu" superior e anterior ao "eu" neutro da razão matemática como condição para a interpretação ontológica do próprio "mundo" da objetividade científica[23]. Ora, tal passagem implica o reconhecimento de uma região superior de "objetividade", de uma região de "essências". Ao "eu" inteligível, com efeito, é intencionalmente correlativo um "mundo" absolutamente posto pela sua própria "posição" absoluta[24], onde se exerce sua intuição pura — sua *noésis* — e cuja articulação inteligível traz consigo a necessidade de uma análise categorial, de um discernimento e entrelaçamento de supremos[25], segundo os quais o ser do mundo possa ser assumido na estrutura necessária da *afirmação ontológica.* Assim, a constituição crítica de uma estrutura categorial a partir do conteúdo de experiência, profundamente diversificado pela criação da ciência físico-matemática e pelo desdobramento do sujeito no plano de um "eu neutro" com que o homem moderno se insere no "mundo", é a primeira tarefa de uma filosofia moderna da natureza. Sejam-nos permitidas, nesta altura, algumas sugestões a respeito.O primeiro momento da constituição crítica das categorias cosmológicas parece residir na visualização dos *fatos filosóficos* imanentes à experiência do "mundo"[26]. O fato filosófico, como suscetível de ser elevado à esfera intencional da afirmação ontológica, deve ser distinto do fato científico, correlato ao nível do "eu construtor". Ele pode ser determinado, por exemplo, por uma *indução histórica* dos problemas fundamentais subjacentes ao progresso da reflexão científica[27]. A ele se aplicará uma *redução crítica* do conteúdo atual da experiência científica, buscando nela os elementos estruturais que tornam *possível* para a consciência em seu agora histórico toda experiência do "mundo" e, portanto, a afirmação do "mundo" como *ser.* Tais elementos estruturais revelam assim uma universalidade ôntica, pois sua supressão implicaria uma anulação do "mundo" para a consciência em geral. Assim, a experiência do "mundo" em determinado universo cultural aparece estruturada em componentes fundamentais — os *fatos filosóficos* — sobre os quais se fará a elaboração categorial que os promoverá à ordem da afirmação ontológica. As categorias cosmológicas entretanto, como já vira Aristóteles, manifestam sua originalidade precisamente na intrínseca relação que mantêm com a experiência. A *ousía* da *physiké episthéme* é necessariamente *aistheté,* ela está intrinsecamente ligada às condições de seu "aparecer" na experiência[28]. Ela implica, segundo Kant, um "esquema" na sensibilidade. As categorias em Aristóteles resultam de uma análise da

22. Ver A. Kojéve, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 451-453.
23. Ver o artigo Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, *Husserliana* VI, pp. 315-348 (v. 342-347).
24. Ver o cap. I de *Ideen I* (Husserliana III, pp. 30-39) e o cap. I de *Ideen II* (Husserliana IV, pp.1-27).

25. No sentido da "tôn eidôn simploké" platônica. *Sofista* 259 e.
26. Ver J. Maritain, *La Philosophie de la Nature*, Paris, Téqui, s/d, pp. 132-141.
27. Ver C. F. von Weiszaecker, *The World View of Physics*, Chicago, University Press, 1952, pp. 129-135.
28. *Metafísica* VII, 1037 a 10-20.

experiência natural tal como se traduz na estrutura predicativa da língua grega. A análise categorial deve começar por visar hoje aos "esquemas" fundamentais da experiência científica (por exemplo, de "espaço-tempo", de "campo" e "singularidade", de "integração"...): neles se desenharão as linhas do fato filosófico e a eles ficará intrinsecamente relacionada a "categoria". A articulação sistemática das categorias será então a constituição em ato da "ontologia da natureza"[29]. Diferentemente do caráter *axiomático* ou *hipotético-dedutivo* a que tendem as teorias físicas[30], o sistema categorial da "ontologia da natureza" assumirá uma estrutura *categórico-implicativa* e propriamente dialética: a "posição" de cada categoria se faz na "oposição" às outras dentro dos "esquemas" fundamentais da experiência. Há aqui portanto uma implicação mútua[31]. Mas por isso mesmo a edificação categorial (ainda aqui ao contrário da teoria física, essencialmente "aberta") conduz a uma estrutura "fechada": ela deve fechar o ciclo de seu processo numa categoria de "totalidade". Se esta realiza a síntese das categorias do "mundo", ela não se mantém dialeticamente, por sua vez, senão em "oposição" ao "eu" inteligível ou transcendental que *afirma* a inteligibilidade radical do "mundo" segundo sua estrutura categorial. Ora, esta última "oposição" (que é também primeira) coloca irredutivelmente face a face o "eu" e o "mundo" no plano mesmo da *afirmação.* Ela só pode ser "reduzida" (é nossa convicção mais profunda) pela "posição" de um Transcendente ao "eu" e ao "mundo". Ela suspende a "ontologia do mundo" a uma "ontologia do espírito", que se eleva, por sua vez, ao Absoluto originante. Ela conduz inevitavelmente a Deus.

IV

O sujeito da ciência é *uno*, o homem mesmo: o homem indivíduo e o homem histórico, a humanidade como sujeito cultural coletivo. Se a

29. Ver N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, Berlim, de Gruyter, 1950, pp. 33-41.

30. P. Destouches-Février, *La structure des théories physiques*, Paris, Presses Universitaires de France, Paris, 1951, pp. 54-63.

31. Ver N. Hartmann, *op. cit.*, p. 39.

consciência do homem moderno estendeu-se, em sua visualização do "mundo", em planos diversos de saber, impõe-se, como viu um dos mais agudos intérpretes de nossa "crise"[32], o problema de um saber supremo deste "mundo" em que a ciência físico-matemática prolonga-se nas iniciativas da técnica para recriá-lo nas dimensões de uma natureza humanizada. Porque o problema das significações últimas eleva-se com mais força onde mais ativa e profunda é a presença do homem. E é ao filósofo que então se abre, como roteiro do seu destino mais essencial, o caminho da mais alta sabedoria.

32. Pio XII, Discurso Pont. Acad. Ciências, *AAS* (24 Abril 1955) 394-401).

Capítulo VI

MARXISMO E ONTOLOGIA

I

Um fenômeno de extraordinárias proporções domina o horizonte histórico de nosso tempo: a fulgurante trajetória da mundividência marxista, desde os anos de elaboração e formulação definitiva da doutrina no *Manifesto* de 1848 até a aventura mundial em que a vemos hoje lançada. Ela já inspira, por bem ou por mal, o estilo de vida de um terço da humanidade.

A obra de Karl Marx aparece-nos situada na origem mesma das coordenadas que definem o espaço histórico criado pelo processo irresistível das tranformações culturais e econômicas em curso: o espaço histórico de uma civilização do trabalho. É sob sua conjunção que está sendo dado, sem dúvida, o passo decisivo para esta humanização da natureza pela técnica do homem, em que se exprimia vigorosamente, há cerca de um século, a intuição original de Marx. Nenhum dado, pois, impõe-se mais urgentemente à reflexão do que o fenômeno marxista. É preciso, entretanto, confessar que o esforço da análise esbarra aqui, desde o início, com um dado extremamente complexo e mesmo trabalhado internamente por pulsões divergentes. Com efeito, como se apresenta hoje o marxismo? É uma visão do mundo, um sistema filosófico, uma técnica de análise econômica e política, uma arma ideológica e, sobretudo — singular destino que Marx não previu — uma enorme mistificação que encobre as finalidades agressivas de um imperialismo perfeitamente caracterizado

pelos seus atavismos históricos. A reflexão hesita. Seria preciso abandonar o marxismo ao jogo das opções alógicas ou à ambigüidade dos imperativos políticos? Sem dúvida, o historiador pode apontar facilmente as contingências históricas que imprimiram suas direções múltiplas e opostas à evolução do marxismo depois de Marx. Aliás, a manifestação da falha interna do sistema começou desde a vida do autor, e por obra de seu amigo fiel e de seu intérprete e colaborador mais autorizado. A linha de pensamento que F. Engels segue nos fragmentos e esboços que nos ficaram de seu plano de edificar uma "dialética da natureza" preforma já — em que pese a aprovação do próprio Marx aos projetos do amigo — o destino contraditório ao marxismo[1]. Seja como for, no plano das constatações históricas, o todo complexo do marxismo atual aparece indissoluvelmente integrado pela obra de Engels, de Lenin, de Stalin e pelo dinamismo político e ideológico da Revolução de Outubro.

Uma pergunta se formula então, a saber: é possível e útil voltar ao marxismo de Marx para, a partir de sua análise, reunir os elementos daquela lucidez de critério com que devemos ir ao encontro do marxismo militante de nossos dias? A resposta, a nosso ver, é decididamente afirmativa. E acreditamos mesmo que nenhuma atitude mais fatal para impossibilitar a compreensão do marxismo, em sua evolução histórica e em sua significação presente, do que abandonar a obra de Marx à exegese escolástica dos ideólogos do Partido[2].

Doutra parte, porém, o estudo do texto de Marx pode situar-se sob ângulos diversos de perspectiva, a partir dos quais surgirão tipos diversos de interpretação. Há entre os não-marxistas uma tendência bastante vulgarizada que descobre em Marx antes de tudo o profeta e como que o místico terrestre da religião da imanência, e procura, portanto, pôr em relevo em sua obra pretensas motivações alógicas ou pressentimentos divinatórios, todos os elementos, enfim, segundo os quais o marxismo pode ser apresentado mais como um feixe de instituições emocionais do que como uma elaboração estritamente racional. Para Karl Popper, como se sabe, Marx vem na crista da alta onda de profecia que submergiu no

1. Sobre a tentativa de Engels, ver o juízo de um marxista categorizado: CAIO PRADO JÚNIOR, *Dialética do conhecimento,* São Paulo, Brasiliense, ^{2}1955, II, pp. 527-534.

2. Ver, a este propósito, o número da revista *Esprit* XVI (Mai-Juin 1948), sob a epígrafe "Marxisme ouvert contre marxisme scolastique".

século XIX, a partir de Hegel, os valores da razão ou do racionalismo[3]. Sem dúvida, um sopro profético anima todo espírito grande e generoso e, por outro lado, Marx não seria de seu tempo se sua personalidade, como sua obra, não ostentassem a marca do romantismo, ambiente que Popper procurou salientar.

Cremos, entretanto, que a melhor compreensão do marxismo de Marx é condicionada pelo respeito à exigência constante e tão caraterística de um hegeliano de grande classe: a exigência da estrita racionalidade e da técnica rigorosa da análise. Em outras palavras, só um esforço de inserção no movimento interno da reflexão de Marx, seguindo sua linha de racionalidade, parece capaz, a nossos olhos, de conduzir às aporias decisivas, diante das quais a insuficiência das premissas racionais vê-se suplementada e envolvida pelo dinamismo concreto das opções vitais que fazem circular nas veias puras da dialética o sangue impuro da história.

É precisamente a partir das relações entre a dialética e a história que deve ser empreendido um exame crítico do pensamento de Marx. Ora, a filiação hegeliana marca aqui, de um caráter indelével, a face filosófica do marxismo. Ao tentarmos pois, ainda que de maneira sucinta e forçosamente limitada, tal exame, começamos por nos colocar no ponto de convergência das linhas do hegelianismo, onde se arma a situação especulativa de onde parte a reflexão original de Marx.

O esforço gigantesco de Hegel aplica-se a conciliar a contingência histórica e a necessidade racional, a situar a razão mesma da história numa história da razão, que articule em imenso processo dialético os momentos e os planos que integram a experiência total do espírito no mundo. Ora, deste problema inicial da reflexão, Marx inverteu a posição dos termos, mas conservou seu conteúdo. Para ele a razão surgirá da história, e esta encontrará sua razão no movimento dialético de suas de-

3. Ver K. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton University Press, 1950, sobretudo pp. 274 ss., e a nota 4 ao cap. 18, pp. 680-682. Na linha desta interpretação podem situar-se aqueles que acentuam o caráter profético do ateísmo de Marx, como H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 1945, pp. 33-39. Na mesma tendência inspiram-se os autores que apresentam o comunismo marxista como um movimento pseudo-religioso, uma religião "secularizada". Assim, J. MONNEROT, *Sociologie du communisme*, Paris, Gallimard, 1949, e W. GURIAM, *Bolshevism*, University of Notre Dame Press, 1952.

terminações concretas. Mas a problemática hegeliana, ou seja, em suma, a dialetização da história, impõe a Marx a injunção especulativa que incidirá sobre toda a evolução de seu pensamento e que se exprime na aporia crucial que opõe o "processo" dialético e o "fim da história" como posição de totalidade. Hegel admite um acabamento da dialética da luta e do trabalho, uma satisfação total da iniciativa criadora do espírito que provoca o "processo" dialético e uma pacificação das contradições na consciência do Sábio[4]. Hegel, sobretudo, escreve a *Lógica*, que é uma passagem ao ponto de vista do Absoluto. E Marx?

Dois textos bem conhecidos dos *Manuscritos econômicos* e *filosóficos* de 1844 colocam agudamente os termos da questão por onde deve começar todo diálogo sério com o marxismo. Falando do comunismo como efetiva supressão da propriedade privada, que traduz a auto-alienação do homem, Marx escreve no primeiro destes textos: "Ele é a *verdadeira* solução da oposição do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira solução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e afirmação subjetiva, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. É o enigma da história finalmente resolvido, e se conhece como tal"[5]. O caráter escatológico do comunismo, sua pretensão de "fim da história" aparecem aqui em plena luz. Por outro lado, no final do mesmo *Manuscrito*, Marx conclui um desenvolvimento essencial sobre a significação do ateísmo na dialética do processo histórico, afirmando: "O *comunismo* é a forma necessária e o enérgico princípio de um futuro próximo; mas, como tal, ele não é o termo da evolução humana — a forma da

4. Ver A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 464-465; e HENRY NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier, 1945, pp. 368-369.

5. *Manoscritti economico-filosofici del 1844, terzo manoscritto*, apud K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, (tr. it. di Galvano della Volpe) Roma, Rinascita, 1950, p. 258. Na impossibilidade de utilizarmos a *Marx-Engels Gesamte Ausgabe* (*MEGA*) de Moscou, que apresenta no primeiro volume a edição crítica dos *Manuscritos* por Adoratski, recorremos à excelente tradução italiana de G. Della Volpe, feita sobre o texto de *MEGA*. A edição de Landshut e Meyer (Leipzig, 1932; nova edição por Landshut, Stuttgart, Kroner, 1953), utilizada para a tradução francesa de Molitor sob o título de *Économie Politique et Philosophie* (K. MARX, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Costes, 1946, VI, pp. 5-135) é incompleta e deficiente.

humana sociedade"[6]. Logo, a dialética, ao receber um conteúdo e um sentido histórico na realização do comunismo, vê-se atravessada pela oposição irredutível do "processo indefinido" e do "fim". E, na verdade, é a própria viabilidade teórica do marxismo como filosofia que se define aqui em termos de intratável rigor, ou seja, a viabilidade teórica da adequação da dialética a um conteúdo unicamente material, de tal sorte que seja possível um materialismo histórico e, ao mesmo tempo, ainda dialético. Rejeitando decididamente qualquer concepção cíclica da história[7], o marxismo projeta necessariamente em seu horizonte, no momento em que a dialética se "suprimirá" a si mesma numa última "negação". Este momento poderá ser o da humanização total da natureza, da espontaneidade absoluta da consciência reconciliada com o objeto material da ação[8]. Mas poderá ser também — uma vez que a consciência é essencialmente dialética, a naturalização total do homem como volta à pré-história animal[9].

Assim, ao fazer do "processo" dialético uma emergência do conteúdo natural do mundo no momento em que a negatividade da práxis humana dá início ao curso irreversível da história, Marx se vê diante de um imperativo lógico indeclinável. Ele deve, com efeito, conciliar a ilimitação original da consciência, manifestada na criatividade dialética, e a limitação dos conteúdos naturais determinantes. Se a progressão linear em que estes se dispõem — mesmo dialeticamente articulada — deverá terminar na adequação total da consciência e do dado, haverá uma "supressão" da dialética e, conseqüentemente, a ameaça de um regresso à indiferenciação da vida animal.

Esta, a aporia mais profunda do humanismo marxista, na qual um imenso e generoso esforço de promoção do homem encontra-se frente a frente com o risco de uma desumanização total. Os dois textos acima

6. *Ibid.*, p. 268. Ver a apresentação e a discussão exaustiva desses dois textos em J.-Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956, pp. 524-535.

7. Ver CAIO PRADO JÚNIOR, *op. cit.*, II, p. 520.

8. Ver a conclusão lírica de CAIO PRADO JÚNIOR, *op. cit.*, II, p. 704. ENGELS prefere contentar-se com um desenvolvimento infinito do processo dialético na história e censura Hegel por ter dado um fim ao processo histórico. Ver *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Sociales, 1945, p. 14.

9. Segundo a interpretação de KOJÈVE, *op. cit.*, pp. 445 ss., a possibilidade de se encerrar a negação dialética deveria corresponder, em termos hegelianos, a uma volta à identificação animal com a natureza.

citados revelam, a um tempo, a aguda visão e a hesitação de Marx diante da encruzilhada sem retorno. Ora, o peso das opções especulativas e práticas que orientaram definitivamente a carreira de Marx nos anos decisivos que se seguiram à ruptura com Bruno Bauer e os "jovens hegelianos" ... (1842) e que viram o exílio em Paris, o encontro com o socialismo francês e com a economia clássica, a experiência da miséria proletária, a amizade com Engels e os primeiros passos na luta revolucionária, impeliram a marcha de sua poderosa reflexão na direção do naturalismo materialista. A partir de então, o destino doutrinal do marxismo estava traçado. Marx dará ao objeto a primazia sobre a consciência. Uma singular aventura começa, em que a "inspiração dialética", para falar com M. Merleau-Ponty[10], vai dobrar-se ao jugo dos determinismos materiais. Mas o que emerge em plena luz desta aventura ou deste drama de um grande pensamento é que seu primeiro capítulo é já a negação da especificidade da reflexão filosófica, suplantada pelas pretensões absolutistas do "socialismo científico", ou seja, pela primazia incontrastada do dado econômico. Ao termo de seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*[11], Engels declarará a filosofia definitivamente supressa diante do avanço da ciência, e inteiramente supérflua. Mas já a *Ideologia alemã* exprimia em termos enérgicos a condenação irrevogável da consciência filosófica[12]. De envolta com a filosofia exangue dos "jovens hegelianos", era, de fato, a "vida filosófica" mesma, como iniciativa original e atitude específica do homem, que Marx criticava impiedosamente como um tipo fundamental de "alienação"[13]. A famosa *Tese* 11 sobre Feuerbach nos diz que os filósofos simplesmente *interpretaram*, até então, o mundo de maneiras diferentes; e que se trata agora de *transformá-lo*. Mas, como transformar o mundo sem interpretá-lo? De fato, a "interpretação" marxista, recusando a originalidade da consciência diante do mundo, deixa oscilar o esforço de

10. *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 84-85. Ver ainda pp. 273-277, atinentes mais particularmente a Marx.

11. Ver a versão portuguesa de Hylário Corrêa, Curitiba, Guaíra, s/d, p. 76.

12. É a célebre caracterização materialista das "ideologias" que examinaremos a seu tempo. Ver, entretanto, *Idéologie Allemande* (tr. Molitor), *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Costes, 1937, VI, p. 158.

13. Sobre a alienação filosófica segundo Marx, ver as páginas definitivas de J.-Y. Calvez, *op. cit.*, pp. 103-158.

"transformação" no dilema resolvido do "processo" e do "fim", e o abandona assim à trágica ambigüidade da ação incapaz de reconhecer-se numa norma absoluta[14].

Vemos, pois, que, no drama do marxismo, o enredo inextricável estava tecido definitivamente quando Marx, dando a primazia ao "socialismo científico", mas retendo a "forma" dialética em seus termos hegelianos e, com ela, uma irredutível problemática filosófica, condenava a filosofia como "alienação", mas fazia do socialismo uma mundividência total, isto é, uma filosofia. Uma filosofia, diz Merleau-Ponty, "que devia unir a verdade e a ação, e na qual uma é, simplesmente, um álibi para a outra..."[15]. Hegel aparece, pois, deste ponto de vista, como o mau gênio de Marx. É dele que Marx recebe a concepção do homem como negatividade, da história como "processo dialético", da dialética, portanto, como instrumento de reconciliação entre a consciência e a história[16]. Os termos hegelianos, por sua vez, impõem à dialética uma exigência de totalidade, isto é, finalmente, a exigência de um Absoluto que seja o ato total de suas manifestações dialetizadas na história. Em outras palavras, a reflexão de Hegel, como reflexão autenticamente filosófica, é uma reflexão sobre o ser total. Ora, o círculo férreo do dogma materialístico-econômico impede a Marx qualquer abertura sobre a totalidade. Mas se as relações de produção são inadequadas à totalidade da experiência e, portanto, do ser, elas não podem suportar o peso inteiro do desdobramento dialético, com a exigência do Absoluto inscrita em sua essência mesma. Assim, a herança hegeliana (e, afinal, a lei imanente de toda reflexão filosófica) vem instalar a contradição insuperável no seio do

14. É este, no fundo, o problema capital que trabalha a reflexão dos marxistas contemporâneos verdadeiramente lúcidos. Ver Henri Lefèbvre, *Les problèmes actuelles du marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958. Ele permanece no horizonte das tendências revisionadas do marxismo intelectual, nas quais o problema moral tem lugar proeminente. Revelador, a este propósito, o estudo do jovem marxista polonês Leslek Kolakowski, *Responsabilidade e história*, de que o "O Estado de S. Paulo" publicou um resumo em quatro artigos no seu "Suplemento" de 27 de abril, 4 e 11 de maio e 22 de junho de 1958. Ver ainda F. Fetjo, Situation du révisionnisme, *Esprit* (Juin 1958) 897-911.

15. *Aventures de la dialectique*, p. 127. Analisando o destino de Trotsky, a crítica de Merleau-Ponty atinge em cheio a aporia fundamental do marxismo de Marx.

16. Ver Robert Heiss, Hegel und Marx, *Symposion* I (1948) 168-206; cf. pp. 204-205.

projeto teor ético de Marx, quando este pretende equacionar materialismo e dialética na forma, já da nascença profundamente ambígua, do "socialismo científico"[17].

É, pois, a partir do diálogo inacabado com Hegel e a filosofia, e violentamente truncado pela opção materialista, que a linha de racionalidade do marxismo ficará interrompida em meio de sua trajetória. Eis por que, analisando na obra do grande pensador suas relações com a filosofia, pensamos poder encontrar o caminho mais certo para atingir a significação do fenômeno marxista que domina nosso horizonte histórico. O plano desta análise impõe-se por si mesmo. É preciso partir do tema hegeliano fundamental para estudar sua transposição ou, mais exatamente, sua inversão por Marx. Porque é nesta inversão que se revela irredutível a inadequação do processo histórico e do processo dialético como expressão da especificidade da consciência filosófica. Da conclusão emergirá então, mais uma vez, a amplitude da exigência filosófica como exigência de totalidade, a transcendência e a originalidade da consciência, ou seja, do espírito, e, por conseguinte, a rejeição sem apelo dos títulos de racionalidade do materialismo dialético.

II

A imagem clássica de Hegel eleva-se sobre o fundo sereno dos anos de professorado em Berlim. Ali o filósofo oficial do Estado prussiano deixa expandir ao sol alto da Razão todos os ramos de um idealismo olímpico, que possui a força de assumir, na vida imanente da circulação dialética, a totalidade do real. O "professor dos professores" domina com seu prestígio sem par a filosofia do século XIX. Mas a pura altitude especulativa

17. A propósito da relação Hegel-Marx no ponto preciso que agora temos em vista, ver as páginas lúcidas de Henri Niel, Hégélianisme et histoire, apud Philosophies de l'histoire, *Recherches et Débats* 17 (Oct. 1956) 20-46; cf. pp. 42 ss. Ver ainda A. Etchéverry, *Le conflit actuel des humanisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, pp. 177-179, e Jean Wahl, *Traité de métaphysique*, Paris, Payot, 1953, p. 214. E sobre a ambigüidade fundamental do "socialismo científico", ver as reflexões de um marxista, P. Fougeyrolles, Y-a-t-il un socialisme scientifique? *Esprit* (Juin 1958) 912-924 (sobretudo pp. 921 ss).

e a paz das reconciliações definitivas nas quais respira o Hegel da maturidade transviaram a historiografia hegeliana no sentido de cingir a temática filosófica do autor da *Enciclopédia* à empresa — imensa, sem dúvida — de integrar todas as ciências e todo o real nos quadros formais que surgem já preformados das páginas da *Lógica*. Esta perspectiva parcial, entretanto, não pode explicar a gênese vital do hegelianismo, seu encaminhamento concreto através da linha de evolução na qual o tema fundamental ou a intuição geradora do sistema vai pouco a pouco revelando sua amplitude e sua riqueza. A estatura original de Hegel filósofo tomou corpo quando foi possível acompanhar todas as fases de seu crescimento. Em suma, quando foi descoberto o jovem Hegel e, em sua inquieta reflexão, os esboços iniciais a partir dos quais se prolongaria a majestosa construção dos anos da maturidade. Hoje a importância decisiva da confrontação Hegel-Marx para a inteligência de nossa conjuntura especulativa e histórica obriga a remontar ao Hegel da *Fenomenologia* e dos primeiros anos, pois foi sobretudo com esse Hegel problemático das nascentes que Marx encetou o diálogo dramático dos irmãos inimigos.

Um estudo célebre de W. Dilthey sobre a história da juventude de Hegel (1905) deu o sinal de partida para a revisão da historiografia hegeliana clássica à luz dos primeiros documentos de sua evolução filosófica. H. Nohl publicou em 1907 os *Estudos teológicos da juventude* e J. Hoffmeister em 1936 os *Documentos para a evolução de Hegel*. A correspondência completa até 1802 (ed. Hoffmeister, 1952) acaba enfim por fornecer uma visão adequada dos anos decisivos em que o sistema se elaborou até emergir na formulação original da *Fenomenologia* e da *Lógica*[18].

Ora, todos os testemunhos nos levam a situar os termos da problemática inicial de Hegel no interior de uma aguda percepção das contradições e da dilaceração da existência humana como manifestação de um estado "alienado" da consciência e do ser. Neste sentido se poderá falar, como Merleau-Ponty[19], de uma atitude existencialista no ponto de partida

18. Uma resenha do estado atual dos estudos sobre o jovem Hegel é dada no livro valioso de P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Louvain, Universitaires, 1953, pp. 1-11.

19. *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, pp. 125 ss.

de Hegel, desde que se acentue a direção em que, desde os primeiros passos, seu esforço se orienta, e que visa à reconciliação final numa razão dilatada ao âmbito inteiro das manifestações que integram os planos da experiência total do espírito[20]. O estudo das relações de Hegel com a mentalidade da *Aufklärung* mostra eloqüentemente como o otimismo fácil do racionalismo era incapaz de satisfazer as preocupações que abriam a um jovem Hegel, meditativo e profundo, todas as dimensões da situação humana fundamental como inquietação e drama de uma existência dilacerada[21].

A meditação de Hegel recebe, com efeito, nas origens, um conteúdo religioso e, mais propriamente, cristão, que age decisivamente na elaboração do núcleo germinal de sua obra filosófica. Se a exigência de totalidade, provinda de Schelling, marcou para sempre o pensamento de Hegel; foi sem dúvida a dimensão da subjetividade religiosa que o situou em sua linha de aprofundamento original e o levou à descoberta do instrumento dialético de reconciliação e integração[22]. A forma de "consciência infeliz", que é a primeira forma da consciência cristã na *Fenomenologia*, aparece assim, como mostrou J. Whal[23], na raiz do esforço de "supressão" dialética das antinomias, que se impõe como a caraterística mais específica da reflexão de Hegel. A noção de "mediação" é a que irá exprimir, talvez, de modo mais adequado o sentido do movimento especulativo de que o

20. Ver Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 129-130. "O que caracteriza Hegel e o distingue de Schleiermacher — diz justamente Asveld — é seu esforço para dilatar a razão e torná-la apta para dominar as dimensões novas abertas pela intuição" (*op. cit.*, I, p. 233, n. 1)

21. Ver H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, pp. 19-21. E ver o estudo exaustivo da interpretação da *Aufklärung*, na *Fenomenologia*, que faz J. Hyppolite, *Genèse et structure de la* Phénoménologie de l'Esprit *de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, pp. 412-438.

22. Ver P. Asveld, *op. cit.*, p. 218. Este ponto de vista é violentamente combatido por G. Lukacs, *Der junge Hegel, Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Berlin, Aufbau, ²1952, que faz predominar na gênese da dialética hegeliana a análise das estruturas políticas e econômicas. Mas aqui a perspectiva marxista do autor age como fator determinante de sua exegese e a torna acentuadamente arbitrária. Não se deve, entretanto, desconhecer que o gênio de Hegel analisou as contradições da situação humana em todos os seus planos, segundo a matriz da consciência religiosa. Suas análises da sociedade burguesa, da produção social, e mesmo da função dialética da "praxis", antecipam surpreendentemente, como mostrou Robert Heiss (*art. cit.*), as próprias fórmulas de Marx.

23. Ver *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Vrin, ²1952.

"processo dialético" definirá a forma. Ora, a mediação hegeliana será, antes de tudo, uma circulação racional entre a totalidade e as partes, entre o infinito e o finito[24]. E o que Marx não chegará a ver é que, para percorrer o ciclo de todas as implicações de um movimento de "mediação" que se aprofunda na interioridade racional, a posição do Infinito como essência espiritual e, finalmente, como condicionante não condicionado impõe-se inelutável. E, efetivamente, a "supressão" dialética, uma vez desencadeada a marcha da negação recuperadora que lhe é própria, traz em si uma existência de superação dos planos sucessivos que ela percorre, de sorte a não repousar senão na posição do Espírito como totalidade absoluta. "Suprimir dialeticamente — diz A. Kojève — significa suprimir conservando o suprimido, que é sublimado nesta e por esta supressão que conserva, e por esta conservação que suprime. A entidade supressa dialeticamente é anulada em seu aspecto contigente (e destituída do sentido, 'insensato') de entidade natural dada ('imediata'); mas é conservada no que tem de essencial (e de significante e significativo); sendo assim mediatizada pela negação, ela é sublimada a um modo de ser mais 'compreensivo' e compreensível do que o da realidade imediata de puro e simples dado positivo e estático, que não é resultado de uma ação criadora, isto é, negadora do dado"[25]. É na perspectiva da "supressão" que eleva, na perspectiva, portanto, de um dinamismo imanente ao processo de elevação de todo o real — do seu ser de conflito — à vida da razão, que a lei da universal contradição apresenta-se a Hegel como o caminho doloroso por onde sair à objetividade da consciência reconciliada que, como "conceito" (Begriff) é também consciência universal[26].

E, assim, atingimos o nível próprio da reflexão hegeliana no limiar da *Fenomenologia* quando, num Prefácio que mais do que um programa é a síntese prodigiosamente densa de uma intuição já de todo amadurecida, Hegel define sua ruptura com Schelling como a expressão da distância

24. Ver H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, pp. 15-17.

25. *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 21. Os textos principais de Hegel sobre a *Aufhebung são* citados e comentados por H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, p. 49, n. 102.

26. Sobre o problema da "contradição" em Hegel com relação à "supressão" dialética, ver E. Coreth, *Das dialektische Sein in Hegel Logik*, Wien, Herder, pp. 36-55.

que separa uma filosofia da substância e do imediato de uma filosofia do sujeito e da mediação[27]. "Segundo o meu ponto de vista — diz Hegel —, que deverá ser justificado somente na exposição do sistema mesmo, tudo se resume nisto: que o Verdadeiro seja apreendido e expresso não como *Substância* mas como *Sujeito*"[28]. Ora, o que vem a ser a expressão do Verdadeiro como Sujeito? Hegel mesmo declara com incomparável força: "A substância viva é, ademais, o ser que é *Sujeito* em verdade ou, o que significa o mesmo, é o ser que realmente é, mas na medida somente em que é o movimento de por-se a si mesmo ou a mediação entre o seu tornar-se outro e ele mesmo"[29]. Logo, é a vida interna da razão como processo dialético de posição, negação e reposição, ou seja, imediação mediatizada e, portanto, assumida na transparência do saber[30], que se constitui a terra nativa da realidade autêntica ou efetivamente tal. Nesse plano, que é o plano da subjetividade essencial, a realidade é Sistema real e espiritual, isto é: "A essência ou o *ser-em-si*; o que se *relaciona* e é *determinado*, o *ser-outro* e o *ser-para-si*; o que, nesta determinação e neste ser-fora-de-si, permanece em si mesmo; ou é *ser-para-si-e-em-si*"[31]. A linha de progressão da *Fenomenologia*, que conduz, como se sabe, da consciência sensível ou do imediato "estar-aí" ao Saber absoluto, desenrola-se então como a sucessão dos planos em que a meditação do filósofo integra o corpo esparso da experiência na unidade totalizante da consciência mediatizada, ou da consciência que cumpriu o ciclo de suas "exteriorizações" ou de suas "alienações" e definiu-se finalmente como categoria pura do Sujeito. O Sujeito se apresenta então como o Absoluto em que a mediação rompeu a identidade opaca (ponto de vista de Schelling) e abriu de si a si mesmo o espaço dialético onde se opera a definitiva reconciliação. Neste sentido a *Fenomenologia* se apresenta, em todo o rigor, como uma gênese do

27. Para a posição da *Fenomenologia* na obra de Hegel, ver a "Introdução" de J. HOFFMEISTER à sua edição, vol. V da edição LASSON-HOFFMEISTER, Hamburgo, Meiner, 1952, pp. XV-XVII.

28. *Phänomelogie des Geistes, Vorrede* (Hoffm. p. 19; grifado no texto). Este segundo parágrafo do Prefácio à *Fenomenologia* é essencial para a inteligência do método dialético.

29. *Ibid.*, p. 20 (grifado no texto).

30. *Dieses Äther* ou *die verklärte Wesenheit*, diz Hegel; *ibid.*, pp. 24-25.

31. *Ibid.*, p. 24 (grifado no texto).

Biblioteca Berthier

espírito, isto é, o itinerário do encontro consigo mesmo, em que o espírito coloca a exigência do retorno à identidade (dialetizada) de sua transcendência como condição e possibilidade mesma da aventura que o leva a percorrer e a superar as "formas" históricas de sua "exteriorização" num processo necessário de autocompreensão e, portanto, de gênese no plano do verdadeiro ou do efetivamente real[32]. Para Hegel, entretanto, a meditação do filósofo como plano em que se processa a gênese do espírito — seu auto-reconhecimento — não se substitui à experiência do homem concreto, mas simplesmente recolhe seu conteúdo e dá-lhe "sentido": a meditação do filósofo é "explicativa" por excelência. Ela não pode dar a realidade e a vida, mas pode revelar sua essência. Foi contra este filósofo hegeliano, que chega sempre tarde demais, quando as cartas estão lançadas, que Marx elevou-se em página de extremo vigor: "É o *filósofo* — diz ele —, portanto, exatamente uma figura abstrata do homem alienado que se põe como regra do mundo alienado"[33]. Mas, justamente, se a "objetivação" em Hegel é "alienação" — e aqui soa mais alto o protesto de Marx — é que as formas finitas da consciência, ou finitizadas por um conteúdo material ou histórico, não podem igualar-se à infinita negatividade que está na origem do movimento dialético. Neste sentido, a primazia marxista da "objetivação" é uma volta ao plano pré-hegeliano do "ser natural", do "ser-aí".

Assim, da dialética é bem verdade afirmar, parafraseando um dito de Pascal, que ela não partiria se não tivesse já chegado. Em suma, é a transcendência da consciência sobre o dado — atestado pela "negação" — que torna possível para Hegel a reflexão filosófica como "doação de sentido". A temporalidade e a história — que Marx promovera à dignidade de Absoluto — devem aparecer como a "inquietação da consciência que não se atinge a si mesma e vê sua própria intimidade como exteriorizada"[34]. Mas como poderá ter sentido a oposição interior-exterior numa inter-relação situada no mesmo plano, em que aparece como inelutável o esvaziamento da subjetividade?

32. Ver *ibid.*, pp. 74-75 (conclusão da "Introdução"). E ver J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la* Phénoménologie de l'Esprit *de Hegel*, pp. 28-30.

33. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 291-314; cf. p. 296.

34. J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la* Phénoménologie de l'Esprit *de Hegel*, p. 559.

O gênio de Hegel — o sentido mais profundo de seu idealismo, do qual, aliás, não discutimos aqui a validez — concentra-se todo na aguda percepção da instância da subjetividade como instância última em que a adequação entre o Saber e a Verdade se verifica no movimento imanente da Consciência absoluta. Se no plano final da *Fenomenologia* esta adequação não é alcançada pela mediação do Saber mesmo[35], a *Lógica* impõe-se com um decidido colocar-se do ponto de vista Absoluto, como um desenrolar das categorias que determinam a "essência eterna"[36] de Deus. Ou, para usar a formulação de Heidegger: "A *Ciência da Lógica* é a ciência Absoluta que originalmente se manifesta em si, no seu saber-se a si mesmo como conceito (*Begriff*) absoluto[37]". Se a propulsão do ritmo dialético aparece agora na "forma titânica de uma compreensão do ritmo interior da vida divina"[38], é que a subjetividade, como negatividade essencial, tal como se revelou no ciclo dialético da *Fenomenologia*, abre-se para uma positividade infinita, ou seja, para um "pensamento" (*Logos*) do ser, uma Onto-logia que é o pensamento de si mesmo do Absoluto. Tal a significação da *Lógica* hegeliana[39].

Porque não consideramos aqui o idealismo de Hegel senão em função da crítica de Marx, deixamos fora de nossa perspectiva a discussão sobre a natureza da Idéia absoluta, que coroa a *Lógica*, e, portanto, sobre o teísmo de Hegel[40]. O que importa salientar é que a exigência interna da reflexão de Hegel, como reflexão dialética, conduziu necessariamente a sua trajetória à afirmação da primazia do Sujeito como Consciência absoluta e, finalmente, como identidade da Idéia e do Ser. O Espírito é, anteriormente às suas "manifestações". Logo, o "processo" dialético só é

35. *Ibid.*, p. 560. Estas páginas conclusivas da obra de HYPPOLLITE situam admiravelmente o ponto preciso de passagem da *Fenomenologia* à *Lógica*. Ver também, do mesmo autor, *Logique et existence, Essai sur la* Logique *de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, pp. 3-6.

36. Ver *Wissenschaft der Logik*, (ed. LASSON), Leipzig, Meiner, 1934, I, p. 31.

37. *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1952, p. 186.

38. E. PRZYWARA, *Analogia Entis*, München, Kösel, 1932, I, p. 73.

39. Sobre as vicissitudes da interpretação "onto-lógica" da *Lógica*, ver E. CORETH, *op. cit.*, pp. 7-19.

40. Ver *ibid.*, pp. 179-189; do mesmo modo, F. GRÉGOIRE, *Aux sources de la pensée de Marx*, Louvain, Universitaires, 1947, pp. 98 ss; H. NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, p. 229, n. 9.

possível como saída do Espírito. E que termo lhe poderia ser atribuído senão uma volta à identidade original? Nenhuma prova de força mais surpreendente, nenhum desafio mais gritante à essência da reflexão dialética, do que a inversão que coloca o objeto ou o "dado" como primeiro, o "manifestado" antes da origem e do ato da sua "manifestação", o conteúdo natural antes da consciência. Esta inversão foi obra de Marx.

III

A formulação clássica da transposição marxista nos é dada no Prefácio de Marx à segunda edição alemã de *O Capital* (1872): "Para Hegel, o processo de pensamento, que ele transforma nada menos que em um sujeito independente com o nome de Idéia, é o demiurgo ou o criador do real, que constitui unicamente sua manifestação exterior. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transportado e traduzido no cérebro humano"[41]. Ou ainda, incisivamente: o processo dialético em Hegel "anda sobre a própria cabeça. É preciso revirá-lo para descobrir o caroço racional sob a casca mística"[42]. No mesmo Prefácio, Marx se declara a um tempo discípulo de Hegel, cognominado "grande pensador", e apresenta seu método e sua concepção da dialética como o oposto exato do método hegeliano. É pois, na verdade, um diálogo de irmãos inimigos que Marx trava com Hegel ao longo de um esforço de reflexão que guarda, em sua fidelidade à dialética hegeliana como "forma fundamental de toda dialética[43]", o segredo de uma imensa força de análise e — esperamos mostrá-lo — o germe de uma invencível contradição interna.

A evolução do pensamento de Marx, que a partir da ida para Berlim (1837) foi um permanente confronto com Hegel, atinge seu ponto definitivo de cristalização nos anos de 1842-1846, quando Marx consuma uma ruptura inevitável com a "esquerda hegeliana" e afirma vigorosamente sua posição original, seja diante de Hegel (*Crítica da filosofia hegeliana do*

41. *Le Capital*, (tr. Roy), Paris, Costes, 1949, I. P. 21 (A tradução dos "Prefácios" é de Molitor).

42. *Ibid.*

43. *Carta a Kugelmann*, de 6 de março de 1868, apud K. MARX, *Lettere a Kugelmann* (I Classici del Marxismo, 29), p. 67.

Direito Público, 1842, e *Manuscritos econômico-filosóficos*, 1844), seja diante das correntes em que se divide a "esquerda hegeliana" (*Teses sobre Feuerbach*, 1845, e *Ideologia alemã*, 1845-1846; *Sagrada Família*, 1845)[44]. Ora, é no cruzamento preciso de duas influências decisivas que a originalidade de Marx como pensador se define: a influência de Feuerbach, de quem recebe o postulado materialista, e a influência de Hegel, que lhe transmite o método dialético. O equacionamento do método dialético a um conteúdo material originário produz exatamente a inversão de que resulta o materialismo dialético[45].

A posição histórica de Marx diante de Hegel define-se pois, desde o início, como uma polêmica contra o idealismo e, conseqüentemente, como uma utilização ao inverso do método dialético. É a partir daí que emergem os lineamentos positivos do sistema de Marx, e é dentro deste ângulo de visão que deve proceder sua análise.

A crítica marxista do idealismo hegeliano começa com um ato de reconhecimento a Feuerbach — aquela experiência de libertação de que fala Engels — e se exprime logo no início do importante manuscrito de 1844 intitulado *Crítica da Dialética e da filosofia hegeliana em geral*: "Feuerbach é o único que está em relação *séria* e crítica com a dialética hegeliana e que fez verdadeiras descobertas nesse campo, e é, em uma palavra, o verdadeiro vencedor da velha filosofia"[46]. Ora, a grande contribuição de Feuerbach é: 1) ter provado que a (velha) filosofia não é senão a religião transportada em pensamento e desenvolvida em pensamento; 2) ter fundado o *verdadeiro materialismo* e a *ciência* real, fazendo igualmente da relação social do "homem com o homem" o princípio fundamental da teoria; 3) ter contraposto à negação da negação — que afirma ser o positivo absoluto — o positivo que repousa sobre si mesmo e se funda

44. Ver J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, pp. 120-152. Sobre a formação da "esquerda hegeliana" e a progressiva afirmação da originalidade de MARX, ver A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels, Leur vie et leur oeuvre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, I, pp. 132 ss.

45. Lenin, como é sabido, num artigo de 1913 para a *Enciclopédia Granat*, situa o pensamento de Marx na confluência de três correntes: a filosofia clássica alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês. Ver V. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo* (I Classici del Marxismo, 25), 1952, p. 13.

46. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 293.

positivamente sobre si mesmo[47]. Chegará o momento em que Marx voltará sua crítica contra o próprio Feuerbach. Agora, ele recolhe a oposição que Feuerbach estabelece entre a "posição certa pelos sentidos"[48], e fundada sobre si mesma, e o esquema hegeliano da "negação da negação" que, segundo o ritmo triádico infinito-finito-infinito, parte, segundo Marx, da abstração e volta à abstração. E, assim, a partir desta oposição, Marx transporta toda a dialética hegeliana ao plano "abstrato, lógico, especulativo", em suma ao plano da "alienação", que fica suspenso no ar (idealismo) se não se descobrem os processos reais de produção que lhe deram origem. Marx envolve na mesma crítica fundamental tanto a *Fenomenologia* como a *Lógica* e a *Enciclopédia*[49]. "Toda a história da alienação — escreve referindo-se à *Fenomenologia* — e toda a retomada (*Zurückname*) da alienação não é, pois, senão a história da produção do pensamento abstrato, isto é, absoluto, do pensamento lógico, especulativo. A alienação... é a oposição do *em-si* e *para-si*, de *consciência* e *autoconsciência*, de *objeto e sujeito*: isto é, a oposição, dentro do mesmo pensamento, do pensamento abstrato e da realidade sensível ou sensibilidade real."[50] É esta oposição fundamental, como vimos, que para Hegel dá sentido a todas as outras oposições. O segundo erro de Hegel decorre, para Marx, deste primeiro. Ele consiste na "reivindicação, para o homem, do mundo objetivo — por exemplo, o conhecimento de que a consciência *sensível* não é uma consciência sensível *abstrata*, mas uma consciência sensível *humana*, que a religião, a riqueza (a propriedade privada) etc. ... são unicamente a realidade alienada da objetivação *humana*, das forças essenciais *humanas* destinadas a operar e, assim, simples via de acesso à verdadeira realidade *humana*. Esta apropriação ou a inteligência deste processo aparece em Hegel de modo que *sensibilidade, religião, poder estatal* etc. ... "são essências *espirituais* — só o *espírito* é a *verdadeira* essência do homem, e a verdadeira forma espiritual é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo"[51].

47. *Ibid.*

48. "Conscência sensível" (*Sinnlichgewisse*), *ibid.* p. 294, nota.

49. Ver J. Y. Calvez, *op. cit.*, p. 124 ss.

50. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 296.

51. *Ibid.*, p. 297.

Logo, a objeção fundamental que Marx move à dialética hegeliana da *Fenomenologia* visa ao enclausuramento do processo dialético no âmbito do pensamento ou da consciência, de sorte que a disjunção se dê entre o objeto como ser ideal e o sujeito como autoconsciência. Para Marx, ao contrário, a oposição se dá entre o objeto como conteúdo concreto e o sujeito como consciência sensível. O plano ideal aparece como a verdadeira alienação do sujeito. Para Hegel, em suma, o homem é autoconsciência. Para Marx, é o "ser objetivo" ou o ser que se objetiva[52]. É um idealismo radical que vicia, portanto, aos olhos de Marx, toda a obra de Hegel. A *Enciclopédia* não é senão a *essência desdobrada* do espírito filosófico, sua auto-objetivação. Assim como o espírito filosófico não é senão o espírito pensante do mundo dentro de sua auto-alienação, isto é, o espírito alienado abstratamente compreensivo de si mesmo. A *Lógica* é a moeda do espírito, o *valor* especulativo, de pensamento, do homem e da natureza — sua essência tornada completamente indiferente a toda determinação real e, portanto, tornada irreal — o *pensamento alienado* e, portanto, que abstrai da natureza e do homem real; o pensamento *abstrato*[53]. Assim, a crítica do idealismo tem como resultado, para Marx, o estabelecimento de uma adequação rigorosa entre o sujeito e sua esfera objetiva, que é o mundo material. Desta maneira, toda abertura para uma transcendência do sujeito sobre o mundo fica, de partida, eliminada. A relação fundamental que liga o homem ao mundo só pode ser, então, a relação econômica de produção. A dialética da Idéia transmuda-se em dialética do Trabalho, e este, por seu caráter absoluto, impõe à visão marxista do mundo um necessário postulado materialista de base. A economia política (na acepção de Marx), como ciência suprema, é aqui a inversão exata da filosofia[54].

É a partir do postulado materialista que a crítica ao idealismo de Hegel torna-se uma crítica à própria forma hegeliana do método dialético. É a tensão relacional que liga dois termos, de tal sorte que a passagem de um ao outro seja a sua "supressão" (*Aufhebung*), que é, ao mesmo tempo,

52. É o sentido da vigorosa crítica de Marx ao último capítulo da *Fenomenologia* sobre o Saber absoluto; *ibid.*, pp. 299-307.

53. *Ibid.*, pp. 295-296.

54. Ver P. Bigo, *Marxisme et humanisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, pp. 25-26.

sua "elevação" (*Erhebung*) a um novo plano mais rico de compreensão[55]. Ora, para Hegel, segundo a crítica de Marx, a partir da atitude contemplativa, que é uma atitude essencialmente idealista, a tensão dialética fundamental entre o sujeito e o objeto é "suprimida" (e "conservada") em benefício do sujeito, ou seja, a "objetividade" é a alienação fundamental. "A reapropriação do ser alienado objetivo — diz Marx — ou a supressão de objetividade na determinação da *alienação* — e esta última deve proceder do estar fora indiferente até a alienação real hostil —, tem para Hegel, ao mesmo tempo e principalmente, o significado de suprimir a *objetividade*, enquanto não o caráter *determinado* do objeto, mas seu caráter *objetivo*, é, para a autoconsciência, o escândalo da alienação. O objeto é, portanto, alguma coisa de negativo que se suprime por si mesmo, alguma coisa de *não-real*. Esta nulidade do objeto tem para a autoconsciência não somente um significado negativo, mas também *positivo*, pois que "tal nulidade do objeto é precisamente a *autoconfirmação* da não-objetividade, da *abstração* de si mesmo[56]". O modo, pois, da existência da autoconsciência e o modo pelo qual alguma coisa existe para ela é o Saber. E justamente um tal saber contemplativo torna-se, para o pensador idealista, o "único comportamento objetivo"[57].

Logo, do ponto de vista da crítica radical de Marx, é todo o movimento da dialética hegeliana, em cada um de seus momentos, que sofre da alienação idealista fundamental, pois toda ela se processa na esfera do saber como na única esfera objetiva[58]. Na *Critica à filosofia hegeliana do Direito Público*, Marx exprime em outra forma esta crítica ao próprio método hegeliano. "Hegel — diz — dá uma existência independente aos predicados, aos objetos, mas abstraindo-os de seu sujeito, que é realmente independente. Depois, o sujeito real aparece como seu resultado, ao passo que é preciso partir, ao contrário, do sujeito real e considerar seu objetivar-se. A substância mística torna-se, pois, o sujeito real, e o sujeito real

55. Ver E. Coreth, *op. cit.*, pp. 21-23.

56. *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* p. 304.

57. *Ibid.*

58. Ver J.-Y. Calvez, *op. cit.*, pp. 344-345. Marx dá o exemplo da filosofia do direito de Hegel, onde, partindo do "direito privado", a "supressão"que eleva conduz à história universal — através da moral, da família, da sociedade civil, do Estado — como "momentos" do pensamento. Cf. *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* p. 306.

aparece como algo diverso, como um momento da substância mística."[59] É, pois, numa inversão de sujeito e predicado, em face da função inerente aos termos do juízo, que consiste o método hegeliano. "É o dualismo segundo o qual Hegel não considera o universal como a essência efetiva do real-finito, isto é, do existente e determinado; ou seja, não considera o ser real como o *verdadeiro sujeito* do infinito."[60] E já que o real-finito ou o ser real é aqui o indivíduo humano sensível, o infinito não é senão o prolongamento indefinido do processo dialético através dos conteúdos materiais da ação humana.

A partir desta crítica conjugada do idealismo e do método de Hegel, a posição de Marx pode definir-se, em todo o rigor, como um materialismo dialético. A parte hegeliana da "consciência" será representada, nesta perspectiva, pelo "ser consciente" concreto, a saber, pelo indivíduo humano na sua situação vital e, portanto, ativa diante do mundo. "A consciência não pode nunca ser outra coisa senão o ser consciente, e o ser dos homens é o seu verdadeiro processo vital."[61] O materialismo de Marx, como o oposto rigoroso do idealismo de Hegel, encontra precisamente no trabalho humano o equivalente dialético do trabalho de pensamento que impulsionava a *Lógica*. E porque o trabalho é para Marx uma relação de produção definida por seu conteúdo material, o trabalho como relação dialética fundamental define, em toda a sua extensão, o significado materialista da dialética[62].

O ponto de partida é constituído, aqui, pelos "homens realmente ativos, e é pelo seu processo vital real que se representa igualmente o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos ideológicos deste processo vital... Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência... Parte-se, pois, dos indivíduos reais e vivos, e não se considera a "consciência senão como *sua* consciência"[63]. Aqui aparece claramente a inversão marxista da relação sujeito-objeto hegeliana. E nela se define, a um tempo, a natureza e o método do materialismo de Marx, assim como o caráter essencialmente revolucionário e militante

59. Ver *Opere filosofiche giovanili*, p. 37.
60. *Ibid.*, p. 37; cf. 39-40; 57-59; 120-123.
61. *Idéologie allemande*, p. 157.
62. Ver J. Hommes, *Zwiespältiges Dasein, die existentielle Ontologie von Hegel bis Heidegger*, Freiburg, Herder, 1953, pp. 167-171.
63. *Idéologie allemande*, pp. 167-168.

de seu pensamento. "O sujeito, na relação sujeito-objeto de um materialismo inteiramente histórico, é determinado como ativo e realmente produtivo."[64] Marx não pode, pois, contentar-se com o materialismo estático de Feuerbach, no qual a realidade é dada uma vez por todas na percepção sensível natural. Não se elevando ao plano da atividade produtiva — criadora da História —, o homem de Feuerbach não pode deixar de pertencer, segundo Marx, à pré-história animal. As *Teses sobre Feuerbach* definem, com incomparável exatidão, toda a distância que separa os dois pensadores: "O defeito principal de todo o materialismo conhecido até hoje — inclusive o de Feuerbach — é que a realidade concreta e sensível não é aí concebida senão sob a forma do objeto ou da representação, e não como atividade sensorial do homem, como prática humana, ou seja, não subjetivamente ... Feuerbach tem em vista os objetos concretos, realmente distintos dos objetos do pensamento: entretanto, ele não considera a atividade humana em si mesma como atividade objetiva... Por conseguinte, ele não apreende a significação da atividade 'revolucionária', prático-crítica"[65]. É, pois, uma "transformação" do mundo que visa Marx (*Tese* XI), mas uma transformação que nasça de uma exigência teorética, de uma concepção da dialética que coloca o Absoluto no próprio processo de transformação. Desde este ponto de vista, o materialismo marxista nos aparece como uma "antropogênese" — uma gênese do verdadeiro ser do homem libertado de suas alienações —, assim como a *Fenomenologia* nos aparecia como uma gênese do espírito — uma superação da "alienação da objetividade".

Ora, sendo o trabalho a relação dialética fundamental, a "antropogênese" se operará numa relação ativa recíproca entre a natureza e o homem. "O homem cria e põe objetos porque é, ele mesmo, posto pelos objetos, ou porque, em sua gênese, ele é *Natureza.*"[66] É justamente a concepção da realidade como um processo dialeticamente articulado e,

64. E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin, Aufbau, 1952, p. 391.
65. *Tese I sobre Feuerbach*. Como é sabido, as *Teses*, redigidas em 1845-1846, foram publicadas por Engels em 1888. O texto definitivo é o de Rjazanov, apud *MEGA*, I, 5. Citamos segundo J.-Y. Calvez, *op. cit.*, p. 139. Encontra-se aí, pp. 139-152, uma apresentação exaustiva do conteúdo das *Teses*.
66. G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus*, Wien, Herder, 1952, p. 31. Ver aí, pp. 31-32, uma apresentação extremamente lúcida deste aspecto do marxismo.

portanto, como um processo genético, que Marx recolhe de Hegel e que é a *forma mentis* segundo a qual ele concebe o significado de seu materialismo. Num texto decisivo, Marx escreve: "O importante na *Fenomenologia* hegeliana e em seu resultado final — a dialética da negatividade como princípio motor e gerador — é, portanto, que Hegel entende a autoprodução do homem como um processo, o objetivar-se como um opor-se, como alienação e como supressão desta alienação; que ele, portanto, apreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, o homem verdadeiro porque homem real, como resultado de seu próprio trabalho. A real, ativa atitude do homem consigo mesmo como ser genérico, ou a manifestação de si mesmo como real ser genérico, isto é, ser humano, é possível somente enquanto desenvolve realmente todas as suas energias genéricas — o que, por sua vez, é possível só pelo agir em comum dos homens ou só como resultado histórico — e se comporta diante destas energias como diante de alguma coisa de objetivo, o que, antes de mais, é possível somente na forma de um alienar-se"[67]. Homem-Natureza, o homem, demiurgo de si mesmo, é também demiurgo da natureza, não enquanto espírito, mas enquanto capaz da atividade de trabalho.

É no terceiro dos *Manuscritos* de 1844, quando trata da propriedade privada e do comunismo, que Marx encontra a formulação mais vigorosa desta unidade homem-natureza, na qual se exprime o sentido mais profundo de seu humanismo. Humanismo social e histórico por essência, pois que o ser real do homem como ser genérico é seu ser social, e este ser social é um movimento histórico. Esta socialidade impõe a supressão da propriedade privada como supressão da auto-alienação do homem. E a dialética desta supressão implica, por sua vez, a socialidade como apropriação da verdadeira essência do homem. "Portanto, o caráter *social* é o caráter geral do movimento inteiro; e *como* a sociedade mesma produz o *homem* enquanto *homem*, assim é *produzido* por ele. A atividade e o espírito, como são *sociais* por seu conteúdo, assim o são por seu *modo de origem*: atividade *social* e espírito *social*. A *humanidade* da natureza existe somente para o homem *social*; já que somente aqui a natureza existe para o homem como *laço* com o *homem*, como existência do homem para o outro e do outro para ele; e só enquanto elemento vital da

67. *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* p. 298.

realidade humana ela é *fundamento* da *existência humana*. Só assim a existência natural do homem é, para ele, sua existência *humana* e, para ele, a natureza se humaniza. Portanto, a *sociedade* é a unidade essencial realizada do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza."[68] Impossível não sentir a pulsação do ritmo de vitoriosa certeza com que Marx exprime aqui a essência mais íntima da sua intuição originária[69]. Ele pretende saltar por cima das oposições abstratas que paralisam o pensamento filosófico, hispostasiado em si mesmo como categoria autônoma: "Vê-se como subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e passividade perdem sua oposição somente na socialidade e, portanto, sua existência de opostos"[70]. Na tensão dinâmica, com efeito, de uma sociedade que subsiste pela inter-relação ativa entre o trabalho e seu objeto, as antíteses teóricas só podem receber uma solução prática, uma resposta na ação.

Esta ação, entretanto, não depende do arbítrio individual: do ponto de vista de Marx, o indivíduo deixado a si mesmo é, precisamente, o homem "alienado". O indivíduo real é ente social: "O homem, embora seja indivíduo *particular* — e propriamente sua particularidade o faça indivíduo, e real ser comum *individual* — é, do mesmo modo, a *totalidade*, a totalidade ideal, é existência subjetiva da sociedade pensada e sentida que tanto quanto ele, de fato existe, seja enquanto intuição e espírito real da existência social, seja enquanto totalidade das manifestações humanas da vida"[71].

É, portanto, uma profunda e indissolúvel unidade que liga o homem, ao mesmo tempo, à natureza e à sociedade. Esta formulação, aliás, é imprópria, pois os três termos aparecem nela previamente isolados da unidade que os engloba. De fato esta unidade — como tensão dialética — é constitutiva do ser mesmo de seus termos. O ser do homem é seu ser "objetivo", isto é, seu ser que se constitui na relação dialética à natureza[72].

68. *Ibid.*, pp. 259-260.

69. Como se sabe, a expressão "materialismo dialético" não se encontra em Marx. Mas ela exprime perfeitamente o sentido de seu humanismo naturalista. Ver J.-Y. CALVEZ, *op. cit.*, p. 378.

70. *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* p. 264; cf. p. 264; cf. p. 301. Ver *La Sainte Famille*, (tr. Molitor), *Oeuvres Philosophiques*, II, p. 167.

71. *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* p. 261.

72. "Um ser não-objetivo — diz Marx — é um não ser (*ein Unwesen*)"; *ibid.*, p. 302.

Esta relação assume inicialmente o aspecto de uma carência sensível e, portanto, de um desejo da parte do homem[73]. Ela é, pois, para o homem, nesse primeiro momento, uma relação de passividade. "O homem como ser objetivo é, portanto, um ser *patiens*... A paixão é a substancial força humana que atende com energia ao seu objeto."[74] Mas, sendo ser natural — passivo portanto — o homem é um ser natural humano. Como tal, é um ser genérico, isto é, um ser que tem com a natureza uma relação ativa, universalizante e criadora, que o distingue radicalmente dos outros animais. "O animal faz imediatamente uma coisa só com sua atividade vital, não se distingue dela, identifica-se com *ela*. O homem... tem uma atividade vital consciente: não há uma determinada esfera com a qual ele imediatamente se confunda... Só por isso ele é um ser genérico... O animal produz unicamente a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira."[75]

Para Marx, pois, não há consideração "objetiva" da natureza senão em sua articulação dialética com o homem, ou, mais propriamente, com a atividade transformadora do homem. "A *indústria* é a *real* relação histórica da natureza e, portanto, da ciência natural, com o homem... A natureza que nasce na história humana — no ato de nascimento da sociedade humana — é a natureza *real* do homem, e, portanto, a natureza que é transformada pela indústria — ainda que em forma *alienada* — é a verdadeira natureza *antropológica*."[76] É precisamente seu caráter dialético que liberta essa relação, aos olhos de Marx, de qualquer implicação subjetivístico-idealista. Quando o homem real, em seu ato de exteriorização, põe suas forças substanciais como objetos externos, esta posição não

73. *Ibid.*, pp. 261-262; 302-303.

74. *Ibid.*, p. 303.

75. *Ibid.*, p. 231.

76. *Ibid.*, pp. 265-266. Já nos referimos à tentativa tardia de Engels de escrever uma "dialética da natureza". Do ponto de vista dos *Manuscritos de 1844*, tal tentativa não pode deixar de incorrer na acusação de "idealismo" que Marx formula aí contra as ciências naturais de seu tempo (cf. *op. cit.* p. 265). Ela retorna ao ponto de vista de Feuerbach e de seu materialismo abstrato. Ver *Idéologie allemande*, pp. 162-163, e J.-Y. Calvez, *op. cit.*, p. 382, n. 14. Mas porque os extremos se tocam, só um passo separa talvez o naturalismo absoluto de Marx de uma "dialética da natureza" independente do homem e, finalmente, absorvendo o homem. Marx não seria lógico aprovando o ponto de vista ulterior de Engels? (Calvez, *op. cit.*, p. 411). E esta lógica não seria a lógica de uma contradição imanente ao ponto de partida de Marx?

parte de um sujeito abstrato ao modo hegeliano. Ela é "a subjetividade de *objetivas* forças substanciais, cuja ação, portanto, deve ser também uma ação *objetiva*. O ser objetivo age objetivamente, e não poderia agir objetivamente se o objetivo não fosse sua determinação substancial"[77].

Esta relação dialética com a natureza é, pelo fato mesmo de seu caráter genérico — de sua manifestação do ser genérico do homem —, uma relação social. A sociedade aparece, para Marx, como a verdadeira mediadora entre o homem e a natureza. E neste sentido o verdadeiro ser, a verdadeira realidade do homem, seu ser-para-si, só se manifesta em seu ser-para-o-outro. Supressa, com efeito, a alienação da propriedade privada; o "homem realiza o homem, realiza-se a si mesmo e ao outro homem"[78].

O entrelaçamento dialético dos três termos homem-natureza-sociedade define, por sua vez, o caráter essencialmente histórico do materialismo de Marx, que aparece, em toda a força da expressão, como humanismo histórico, uma concepção prometéica da criação da história pelo homem ou da autocriação do homem como ser histórico no seio de uma história humana. Citamos acima o texto capital em que Marx nos faz assistir à gênese histórica da natureza humanizada no ato mesmo de nascimento da sociedade humana como comunidade de trabalho. Esta tese fundamental do materialismo histórico traz consigo a afirmação mais decidida de um radical historicismo no campo inteiro das ciências. Aqui Marx afirma sua originalidade diante de Feuerbach: "Na medida em que Feuerbach é materialista, não há história nele, e na medida em que toma em consideração a história, ele não é materialista"[79]. Ora, o fato histórico fundamental para Marx é o mesmo que nos aparece, no plano teorético, como definindo a proposição fundamental do materialismo, isto é, a relação homem-natureza na produção dos meios requeridos pelas necessidades da vida. Produção transformadora, pela qual o homem, humanizando a natureza, "faz a história", segundo a expressão de Hegel citada por Marx[80]. O aparecimento de novas necessidades especificamente humanas mantém em movimento a história; e a perpetuação do homem (pela procriação, na

77. *Ibid.*, p. 301.

78. *Ibid.*, p. 259.

79. *Idéologie Allemande*, p. 164.

80. *Ibid.*, p. 165; cf. p. 186-187.

família) assegura seu sujeito ativo[81]. Dentro destas coordenadas, Marx encerra sua visão da realidade segundo um essencial dinamismo histórico. É inteiramente imergida neste dinamismo que a consciência pode revelar sua eficácia, pode operar como força de transformação[82]. E é a partir da consciência real, histórica, que a dimensão histórica impõe-se a todos os planos do conhecimento. "A história mesma é uma parte *real* da *história natural*, da humanização da natureza. A ciência natural compreenderá um dia a ciência do homem, como a ciência do homem compreenderá a ciência natural; não haverá senão uma ciência."[83]

É, pois, nas premissas do materialismo dialético, ou seja, na concepção da realidade como tensão dialética entre o homem, ser genericamente produtivo, e a natureza, que está contido o materialismo histórico[84]. Nesta perspectiva essencialmente histórica, os lineamentos positivos da visão de Marx acabam por convergir num radical ateísmo e num humanismo absoluto: um humanismo de reconciliação enquanto instauração do ser real do homem libertado de suas alienações[85]. Resta-nos recapitular nestes dois pontos a essência do marxismo, antes de tentar mostrar a insuperável contradição que o torna teoreticamente inviável.

Marx mesmo, com o rigor tão caraterístico de seu pensamento, estabelece uma distinção nítida entre o ateísmo crítico, ou o ateísmo que

81. *Ibid.*, p. 166.

82. *Ibid.*, p. 168-171. Não nos detemos aqui sobre o problema da gênese da consciência individual, sobre o qual Marx não é explícito. Ver R. Vancourt, *Marxisme et pensée chrétienne*, Paris, Bloud et Gay, 1947, pp. 70-77.

83. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 266; *Idéologie allemande*, pp. 153-154. Ver R. Vancourt *op. cit.*, pp. 138-143; G. A. Wetter, *op. cit.*, pp. 41-42.

84. Tal afirmação implica a rejeição da tese que pretende descobrir no pensamento de Marx uma evolução a partir de um materialismo histórico não-dialético para um materialismo dialético cuja formulação dataria do "Prefácio" à *Contribuição à crítica da economia política* (1859), e no qual a primazia nítida do ser material sobre a consciência, no dizer de G. Gurvitch, La sociologie du jeune Marx, *Cahiers Internationaux de Sociologie* 3 (1948) 3-47; cf. p. 42, viria comprometer o humanismo histórico da primeira fase. A unidade do pensamento de Marx, a partir das primeiras obras, parece-nos, porém, indiscutível e, mais uma vez, foi brilhantemente posta em evidência por J. Y. Calvez, *op. cit.*, pp. 35-36; 408-409.

85. Ver J. Hommes, *Zwiespältiges Dasein*, pp. 172-173. Ver, do mesmo autor, *Der technische Eros, das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung*, Freiburg, Herder, 1955. Sua perspectiva, porém, da filiação Hegel-Marx no ponto que nos ocupa, é discutível.

resulta da crítica da alienação religiosa tomada isoladamente, e o ateísmo positivo, que é uma atitude pacífica, se se pode falar assim, no seio da sociedade comunista, onde a crítica da alienação econômica e social tornou inoperante a alienação religiosa[86]. A crítica de Feuerbach detém-se na crítica da religião. Mas este ponto de vista permanece abstrato enquanto a supressão da alienação religiosa, "que se opera unicamente no domínio da consciência"[87], não se apóia sobre a supressão da alienação econômica, que é a alienação da vida real. O ateísmo, para ser positivo, não deve ser o ponto de partida do comunismo a modo de uma crítica abstrata. Ele deve surgir do comunismo como necessária conseqüência da supressão da propriedade privada, que é a alienação fundamental[88]. Nesse caso, o ateísmo torna-se uma só coisa com o humanismo positivo[89].

Com efeito, supressa a alienação econômica, o homem revela-se, em todo o rigor, como criador de si mesmo. Este caráter real do ateísmo positivo como humanismo é rigorosamente sublinhado por Marx: "Mas o ateísmo e o comunismo não são, de forma alguma, a fuga, a abstração, a perda do mundo objetivo produzido pelo homem, das forças substanciais humanas tornadas objetivas; não são, de forma alguma, uma pobreza pela qual se volta a uma simplicidade inatural, embrionária. São, antes, e unicamente, o devir real, a realização tornada efetiva para o homem, do seu ser, do seu ser como ser real"[90].

A evidência da autocriação aparece a Marx tão fulgurante, que a inferência regressiva que conduz à pergunta "quem criou o primeiro homem e a natureza?" não pode deixar de proceder, a seus olhos, de um ponto de vista absurdo[91], ou seja, precisamente um ponto de vista abstrato, resultante de uma alienação fundamental. Ao contrário, "pois que para o homem socialista *toda a chamada história universal* não é senão a geração do homem pelo trabalho humano, o devir da natureza pelo homem, assim ele tem a prova evidente, irrefutável, de seu *nascimento* de si mesmo, de seu *processo de origem*... A questão de um ser *exterior*, de um ser acima

86. Ver *Teses* IV, VI e VII sobre Feuerbach.

87. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 259.

88. *Ibid.*, pp. 259-260.

89. *Ibid.*, pp. 307-308.

90. *Ibid.*, p. 308.

91. *Ibid.*, p. 267.

da natureza e do homem, torna-se impossível; questão que implica a admissão da não-essencialidade da natureza e do homem. O *ateísmo*, como negação desta não-essencialidade, não tem mais sentido, porque é uma *negação de Deus* e põe a existência do homem mediante esta negação. Mas o socialismo como tal não tem necessidade desta mediação; ele parte da *consciência sensível teórica e prática* do homem, e da natureza como *essencial*"[92].

Assim, ó ateísmo, em seu sentido positivo, se revela como a outra face do humanismo naturalista[93]. Esse humanismo absoluto, pois vimos como qualquer abertura para a transcendência contradiz as suas bases teóricas[94]. Como humanismo absoluto, ele se apresenta como a reconciliação total entre o homem, a natureza e a sociedade, ou seja, como a supressão de todas as alienações. O tema da alienação é o mais explorado em Marx em face da situação especulativa e prática de onde partiu sua reflexão. É sabido como Marx mesmo começou com a crítica religiosa para chegar afinal, através da crítica filosófica e social, à alienação fundamental que atinge o homem em sua própria essência como "homo faber" — a alienação econômica[95]. Uma só intuição, sem dúvida, descobriu a Marx, a tempo, o *fato* da alienação fundamental e a *essência* do homem revelando-se neste fato. As páginas sobre "o trabalho alienado", no primeiro dos *Manuscritos* de 1844, dão-nos talvez, antes dos clássicos desenvolvimentos do *Capital*, a expressão mais vigorosa — e mais pungente — desta intuição originária de Marx, reflexo de uma intensa experiência humana que não pode deixar de forçar o respeito e a admiração[96]. A alienação do

92. *Ibid.*, p. 268; ver MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, pp. 67-69.

93. Ver J.-Y. CALVEZ, *op. cit.*, p. 536 ss.

94. É, pois, inteiramente vã qualquer tentativa de repensar o marxismo numa perspectiva teísta, ou de atribuir ao ateísmo em Marx um caráter acidental. O respeito mesmo pelo texto e pelas intuições mais originais de Marx deveriam impedir qualquer esforço nesta direção. As obras de H. C. DESROCHES, *Signification du marxisme*, Paris, Éditions Ouvrières, 1950 [ver a crítica de G. FESSARD, *Études* (Jan. 1950) 86-102] e de MARCEL REDING, *Der politische Atheismus*, Köln/Graz, Styria, 1957 (criticada pertinentemente por R. A. SIGMOND, *Angelicum* 35 (1958) 64-72), fornecem a prova de fato da impossibilidade de dissociar marxismo e ateísmo.

95. Ver M. RUBEL, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Paris, Rivière, 1957.

96. *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* pp. 224-237.

trabalho desenvolve-se, para Marx, em dois planos conjugados: o plano do produto do trabalho e o plano do ato da produção. Ao alienar-se no produto de seu trabalho, o operário encontra-se diante de um objeto estranho, uma potência independente. Encontra-se vazio de si mesmo. E como o produto é o resultado do ato de produção e da capacidade de produzir (que é, para Marx, a "diferença específica" do homem), a alienação do produto é a alienação do ato, a desumanização radical. O homem perde a liberdade criadora de ser genérico e volta à identidade animal com a natureza[97]. Ora, como a propriedade dos meios de produção, base da estrutura capitalista, é a causa última da alienação do trabalho e, ao mesmo tempo, o meio pelo qual se realiza esta alienação[98], a atividade revolucionária que visa à supressão da propriedade privada (atividade guiada pela interpretação dialética) é, por sua natureza mesma, a instauração do comunismo real. O comunismo é, então, "enquanto *efetiva* supressão da *propriedade real* da essência *humana* por parte do homem e para o homem"[99], a solução do enigma da história. "O movimento inteiro da história é, assim, tanto o ato real da gênese do comunismo — o ato de nascimento de sua existência empírica — quanto, por sua consciência pensante, o movimento conhecido e compreendido do próprio devir."[100] Portanto, se a essência verdadeira do homem se realiza no movimento da história como supressão da alienação fundamental — ou como instauração do comunismo —, a história real torna-se o ponto de junção da "teoria" e da "práxis", e o humanismo absoluto de Marx, essencialmente prospectivo, anima-se de um imenso dinamismo histórico, de um irresistível otimismo[101]. Neste humanismo, a atitude contemplativa não pode ter nenhuma significação positiva, e a reflexão permanece obstinadamente voltada para o futuro. Ela é o instrumento de interpretação da práxis. Marx atinge aqui a amplitude máxima que o separa de Hegel. "Para Marx — diz excelentemente R. Heiss —, o pensamento dialético permanece sempre como

97. *Ibid.*, p. 229.

98. *Ibid.*, pp. 234-235. Ver o manuscrito sobre a propriedade privada e o trabalho, *ibid.*, pp. 251-254.

99. *Ibid.*, p. 258.

100. *Ibid.*; ver *Idéologie Allemande,* p. 175.

101. Inútil transcrever aqui os termos bem conhecidos e, sobretudo, a conclusão do *Manifesto do Partido Comunista.*

meio para olhar o futuro; para Hegel, ele é o meio para entender o presente a partir do passado."[102]

Assim, a noção verdadeiramente central de onde partem e onde terminam todos os fios da concepção marxista do mundo é a noção de práxis como trabalho humano, isto é, como trabalho criador[103]. De resto, a exposição até aqui feita nos proíbe atribuir a Marx um pragmatismo vulgar. A noção de práxis engloba, com efeito, dentro do significado de ativa transformação do mundo que a define — segundo a expressão escultoriamente nítida da *Tese* XI sobre Feuerbach —, uma deliberada atitude teórica, que é a descoberta da essência do homem na contextura mesma da ação humana. A originalidade de Marx constitui, pois, em ter elevado o trabalho à eminente dignidade de *arché* — em toda a extensão do significado lógico e ontológico que tal termo pode assumir na tradição metafísica clássica. Ele pretende, assim, situar-se para além da querela sobre a primazia da ação ou da contemplação, criando para o homem socialista o que Lacroix define, justamente, como um "clima de afirmação"[104]. A célebre análise do processo do trabalho no livro I de *O Capital* termina com apresentar o trabalho como "condição eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma desta vida, comum igualmente a todas as suas formas sociais"[105]. O trabalho é, pois, para Marx, a esfera ontológica última do ser humano. O marxismo, como humanismo absoluto, é um humanismo do trabalho, ou seja, uma crítica em ato (revolucionário) do trabalho alienado e uma instauração do trabalho humanizado. É precisamente como condição histórica desta crítica que o proletariado industrial assume, aos olhos de Marx, a importância decisiva — teórica e prática — que sabemos[106]. É nele que reside a esperança e a força da realização final

102. *Hegel und Marx*, p. 201.

103. Sobre a noção marxista de "práxis", ver o penetrante estudo de JEAN LACROIX, apud *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, ^{2}1951, pp. 6-16.

104. *Ibid.*, p. 28, n. 2.

105. *Le Capital*, II, p. 19. A edição alemã (Stuttgart, Dietz, 1919, p. 139) traz *ewige Naturbedingung*, enquanto a tradução Roy, revista por Marx, traz "*nécessité physique*". Ver *Idéologie allemande*, p. 163.

106. Ver a 1ª e 2ª parte do *Manifesto*. Estar ao lado do movimento operário e lutar pela sua unidade revolucionária tornou-se para Marx mais que um ideal de vida: a condição mesma de uma interpretação coerente da realidade humana.

do homem[107]. Nesta realização final, o homem surge como um "finito-infinito" ou um universal concreto. "O humanismo de Marx é a doutrina de um ato humano total, verdadeiro êxtase permanente que se basta a si mesmo, é apreensão da origem no ato mesmo de origem. Humanismo concreto que não se refere ao homem, mas a um *mundo* do homem, mundo no qual o homem é, se faz, aparece e se *conhece* como homem."[108]

IV

O valor de inteligibilidade suprema e absoluta atribuído à práxis não permite nenhuma dúvida sobre a significação mais profunda do marxismo. Ele é uma visão total da realidade, ou seja, em todo o rigor, uma filosofia. Tanto é verdade que, segundo o velho dilema de Aristóteles, a rejeição de qualquer filosofia não se pode pagar senão a preço de uma nova filosofia. Voltando as costas a toda filosofia, a *Ideologia Alemã* lançava precisamente as bases de uma filosofia que se exprimia, como vimos, pelo humanismo absoluto do trabalho.

Ora, toda filosofia começa por optar acerca do valor do conhecimento, começa por ser uma crítica das condições de filosofar. E, sem dúvida, nesta decisão inicial — tantas vezes implícita em preconceitos parafilosóficos — está traçado de antemão o destino das filosofias. Ao mesmo tempo que rejeitava toda filosofia, Marx afirmava — explicitamente, como pensador de gênio que assume todas as suas responsabilidades teóricas — uma tese indiscutivelmente filosófica como ponto de partida de sua crítica do conhecimento: "Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência... Esta maneira de ver não é isenta de pressuposição. Ela parte de pressuposições reais e nem um instante as abandona. As pressuposições são os homens, não os homens acabados e fixos, de um modo imaginário qualquer, mas os homens em seu processo real de desenvolvimento, fazendo-se a si mesmos em condições determinadas e empiricamente constatáveis"[109]. A consciência, em suma, deixa de ser sujeito de atribuições e é substituída pelo "ser consciente". Ora o sujeito das

107. Ver P. BIGO, *Marxisme et humanisme*, pp. 133-135.

108. J.-Y. CALVEZ, *op. cit.*, p. 553 (grifado pelo autor).

109. *Idéologie allemande*, pp. 158-159.

atribuições deve, no ponto de partida lógico de um pensamento, ser o "fundante" (e não simplesmente o "fundamento") de tudo o mais com caráter absoluto. Por isso — é a lição da metafísica clássica —, toda crítica que parte da consciência finita deverá de algum modo terminar numa ontologia da participação a uma Consciência infinita que seja universal concreto. Sujeito absoluto[110]. Entretanto, a passagem, em Marx, opera-se da consciência finita ao ser consciente imerso no processo histórico, que é seu processo vital como processo de produção dos meios de subsistência[111]. Como evitar fazer, então, do processo mesmo o Absoluto "fundante"? A ontologia ressurge, assim, no seio mesmo de sua negação, uma ontologia que terá a suportar-lhe as exigências de necessidade, a contingência de um processo só empiricamente constatável.

A estas exigências de necessidade, Marx deve dobrar-se. No Prefácio à *Crítica da Economia Política* (1859) ele escreve: "O modo de produção da vida material condiciona o conjunto do processo de existência social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, ao contrário, é seu ser social que determina sua consciência"[112]. Ora, o ser social do homem — Marx recorda-o aí mesmo — é determinado pelas "forças de produção" (dialética homem-natureza) e pelas "relações de produção" (dialética homem-sociedade). Por conseguinte, a um estádio dado de desenvolvimento das "forças de produção" correspondem "relações de produção" determinadas, e o ser do homem em suas superestruturas ideológicas, políticas e religiosas é determinado inelutavelmente por esta estrutura de base. O absoluto do processo histórico fecha assim totalmente o horizonte de toda problematização humana possível: "A humanidade não se propõe senão problemas que ela pode resolver, porque, considerando as coisas de perto, vê-se que o problema mesmo não nasce senão lá onde as condições materiais de sua solução estão presentes, ou, ao menos, encontram-se no caminho do seu aparecimento"[113].

110. Ontologia, seja realista, seja idealista; a orientação especulativa a esse respeito situa-se em plano ulterior.

111. *Idéologie allemande*, p. 157.

112. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz, 1947, p. 13.

113. *Ibid.*, p. 14. Para Marx, todo problema é um problema de ação. O *Aufgabe* do texto é, pois, ao mesmo tempo, "problema" e "tarefa".

Todo problema, pois, como problema humano, inscreve suas coordenadas no espaço criado pela história dos processos humanos de produção. A gênese desta história, já o vimos acima, tem um caráter principal absoluto: ela não é uma gênese como origem temporal, mas como origem dialética. O ato de produção, pondo em movimento a tríade dialética homem-natureza-sociedade, é o verdadeiro ato criador do processo histórico e, portanto, o "fundante" primeiro da consciência. A história demonstra-se aqui como criação continuada[114], e é por isso que uma regressão causal que transcenda a história parece absurda aos olhos de Marx. Ora, ao admitir assim um "fundante" absoluto, Marx pronuncia inelutavelmente uma afirmação de alcance ontológico. Como afirmação que se basta a si mesma — no sentido da "archè anypóthetos" de Platão[115] —, ela assume um caráter "especulativo", isto é, ela se constrói no plano de uma reflexividade total da consciência. Ao descrever o "mistério da construção especulativa" numa página bem conhecida da *Sagrada Família*, Marx mostra que o essencial aqui não é o "ser real, concreto, que cai sob os sentidos, dos objetos que se tem em vista", mas "a entidade abstrata que dele foi deduzida e que foi substituída em seu lugar, a entidade da minha representação"[116]. A elevação sobre o plano fático constitui, pois, a essência da atitude especulativa. Mesmo prescindindo da mistificação idealista que Marx justamente põe a descoberto nos fautores da "crítica-crítica", a dimensão especulativa impõe-se necessariamente desde que é pronunciado um juízo de totalidade, um juízo absoluto. Porque tal juízo nunca abandonaria o plano fático e contingente se a consciência que o formula não fosse ela mesma reflexividade total, isto é, adequada ao movimento de transcendência que situa o objeto no absoluto. Este movimento de transcendência, como superação do plano do fato contingente, é precisamente uma passagem ao plano especulativo. A consciência é, pois, sujeito do juízo especulativo que seja um juízo absoluto. Marx prende-se obstina-

114. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 258. Esta é, sem dúvida, a razão pela qual o marxismo se opõe a qualquer tipo de evolucionismo linear ou homogêneo e exige o aparecimento de uma descontinuidade qualitativa para que haja verdadeira evolução. Ver ENGELS, *Anti-Dühring* (tr. Bracke), Paris, Costes, 1949, I, pp. 87-103; *Dialectique de la nature* (tr. Bottigelli), Paris, Sociales, p. 213.

115. *República* VI, 511 b.

116. Ver *La Sainte Famille*, p. 100; *Idéologie allemande*, *Saint Bruno*, p. 8.

damente ao "ser consciente". Mas o "ser consciente" é um fato. Só a consciência é um direito. Um juízo de direito, um juízo absoluto, numa palavra "especulativo", só pode ser um juízo da consciência.

Ora, que faz Marx? Eleva à categoria de absoluto o processo histórico no qual o "ser consciente" acontece como um "fato". Como tal, o "ser consciente" não pode adequar-se ao movimento de transcendência que projeta a história na dimensão do absoluto, do necessário. Assim a contradição — uma contradição radical, incapaz de qualquer fecundidade dialética — aparece instalada no coração mesmo do projeto teórico de Marx.

É certo que tal contradição não se revela em toda a sua força enquanto nos contentarmos com atribuir a Marx um relativismo vulgar. O relativismo vulgar refere toda a verdade ao sujeito individual concebido em sua subjetividade abstrata, ou seja, de um ponto de vista inevitavelmente contemplativo. Num tal relativismo, que encontra seu paradigma no "homem-medida" de Protágoras, incide, por exemplo, Feuerbach. Ora, a *II Tese* sobre Feuerbach mostra como Marx rejeita qualquer subjetivismo da verdade. A verdade não é "dada" ao homem-indivíduo como a um centro absoluto de referência. "O homem deve demonstrar a verdade na prática, isto é, a realidade, o poder e a materialidade do seu pensamento."[117] Logo, a verdade não tem um conteúdo independente da práxis, e esta, já o sabemos, só tem significação humana no movimento dialético que faz do homem um "ser social". Nada mais remoto, portanto, do pensamento de Marx, do que a afirmação de que a verdade de uma consciência pode, de direito, ser a falsidade de outra. Tal afirmação implica a consciência como sujeito abstrato da verdade. É que a rejeição de qualquer "verdade eterna" é mais profunda e mais sutil em Marx. A verdade é exatamente adequada às condições de existência do homem, tais como são definidas, numa época dada, pela situação dialética que o liga à natureza e à sociedade[118]. Se não há, pois, uma verdade absoluta ("dada" de uma vez para sempre), há um devir absoluto da verdade, que é a verdade mesma deste devir: a verdade da história como gênese dialética do ho-

117. Ver *Oeuvres Philosophiques*, VI, p. 142.

118. *Manifeste du Parti Communiste* (tr. Molitor), Paris, Costes, 1934 p. 92. Ver uma vigorosa exposição deste aspecto central do marxismo em CAIO PRADO JÚNIOR, *Dialética do conhecimento*, II, pp. 502-504; 629-633. Ver ainda as páginas de ENGELS no *Anti-Dühring*, I, pp. 118-137.

mem. É aqui precisamente que cabe articular a objeção fundamental — aos nossos olhos invencível — contra a posição de Marx. Porque, enfim, a consciência, num momento dado, deve adequar-se à totalidade da história para pronunciar-se sobre a significação total — uma significação absoluta — de seu processo. Ora, a consciência para Marx é, por definição, um "momento" deste processo. Ela é, unicamente, o "ser consciente" inscrito nas coordenadas dialético-históricas que o situam *hic et nunc*. Como, pois, ela se torna reflexão, isto é, introduz no positivo que é "dado" a distância da negação que é "compreensão", e assim, sendo compreendida num "momento" da história, compreende toda a história e se define como poder de negatividade, transcendente a todo conteúdo positivo limitado e, portanto, ao "ser consciente" que a suporta no *hic et nunc* fático?

Para Marx, em suma, o Absoluto reside na própria mediação, que estabelece entre o *logos* ou a consciência e o *on* (ser) ou a natureza esta tensão dialética *onto-lógica*, que é, em sua essência, o homem real, o homem histórico. Ao elevar-se sobre esta tensão, o *logos* torna-se abstrato. Marx, nota acertadamente J. Hyppolite, "não se pergunta, de resto, como esta abstração é possível, e como a natureza pode revelar-se como sentido, abstrair-se de si mesma e pensar-se a si mesma"[119]. Mas, sobretudo, Marx não vê que pensar a tensão dialética como Absoluto é transcendê-la. E transcender a tensão dialética é transcender a História.

Uma crítica interna do marxismo não pode deixar de encontrar-se, finalmente, com esta ambigüidade fundamental. E não pode deixar de reconhecer que é dela que nasce o dualismo nunca superado, por Marx mesmo e por seus melhores intérpretes, entre o processo dialético como totalidade absoluta e o processo histórico como contingência. Dualismo que não permite a integração do processo histórico no processo dialético senão a preço de uma transcendência da consciência sobre a história e uma volta à problemática hegeliana do Sujeito absoluto. Dualismo, portanto, que deve subsistir para que o marxismo não se negue a si mesmo, que subsiste de fato na afirmação simultânea do processo dialético como estrutura necessária da "objetivação" — e, portanto, de uma possível alienação — e do processo histórico como necessário dinamismo escatológico em cujo fim a supressão da alienação se arrisca a ser a supressão da própria

119. *Logique et existence*, p. 234.

"objetivação", ou seja, uma desumanização[120]. Dualismo, enfim, que priva a obra de Marx da coerência racional última e abandona seu destino à força impetuosa dos mitos.

Tentemos definir mais de perto os termos em que se desdobra esta ambigüidade fundamental do marxismo e descrever o sujeito concreto em que ela se realiza e que aparece internamente dilacerado por ela: a consciência revolucionária[121].

Temos, de um lado, o processo dialético bastando-se a si mesmo, isto é, subsistindo como totalidade absoluta. Mas, de onde lhe vem a atribuição deste caráter absoluto? Indubitavelmente da consciência, que o torna sujeito do predicado "absoluto", num juízo especulativo que ela pode formular. Ora, ao fazer a predicação do absoluto, a consciência mostra-se como reflexividade total, isto é, como transcendendo sua inserção num "momento" singular do processo para tornar-se igual a si mesma na universalidade incondicionada da afirmação. Mas, se o processo torna-se objeto da afirmação do absoluto, não pode, por definição, ser condicionado pelo acontecer fático de um de seus "momentos". Ora, a consciência para Marx — como manifestação do "ser consciente" — é simplesmente um destes "momentos". Afirmar o processo dialético como absoluto — Hegel bem o viu — é afirmá-lo como interior à consciência ou é restituir o absoluto ao Espírito que o põe[122]. Marx afirma o processo como absoluto, mas como "exterior" à consciência, ou seja, como condicionado absolutamente à gênese da consciência. É verdade que este condicionamento é, ele próprio, um condicionamento dialético, e que a "objetivação" — a gênese da consciência — faz parte do processo dialético[123]. Mas a mediação do processo, em sua essencialidade, reside para Marx num fato: o fato social. Três termos, com efeito, articulam a dialética marxista: o homem, a natureza, a sociedade. Ora, entre o homem e a natureza, a relação dialética, que assume aqui a forma da "objetivação", resolve a oposição de seus termos na mediação do trabalho ou na práxis, porque é na práxis que se revela a essência social do homem. "A história da indústria ou a existência tornada

120. Ver J.-Y. Calvez, *op. cit.*, pp. 616-621.

121. Ver J. Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, pp. 16-27.

122. Ver J. Hypollite, *Logique et existence*, pp. 240-241.

123. Como J. Y. Calvez nota justamente (*op. cit.*, pp. 620-621) a propósito da crítica de Hypollite.

objetiva da indústria é o *livro aberto das forças essenciais humanas.*"[124] Com efeito, só o trabalho, em sua concreção social, é ato do homem como ser genérico. A sociedade, portanto, em sua função mediadora, aparece como "unidade essencial" (*Wesenseinheit*) do homem e da natureza[125]. E, assim, é uma estrutura definida por seu acontecer fático — a relação social de produção —, que deve suportar a predicação do absoluto.

A passagem, então, do absoluto do processo dialético para o absoluto do processo histórico é inevitável. E o problema do "fim da história" apresenta-se com a mesma necessidade com que a Hegel se apresentava o problema da Idéia absoluta, a passagem da *Fenomenologia* à *Lógica*. A inversão marxista da dialética hegeliana impõe sua dura lei. Hegel passara da *Fenomenologia* à *Lógica*, isto é, do encadeamento dos conteúdos "manifestados" ao ato original da "manifestação", que é, como tal, absoluta negatividade. Marx põe como absolutamente primeiro o conteúdo "manifestado", e cinge, portanto, a negatividade ao plano mesmo do processo de "manifestação". Então, é no seio da *Fenomenologia* que a *Lógica* se articula (como bem mostra o uso da dialética em *O Capital*), e a história aparece necessariamente como uma "Darstellung Gottes"[126]. Marx diviniza o "sentido da história", ou seja, a sociedade comunista, mais concretamente o homem comunista (a "consciência revolucionária"), e, enfim, o chefe comunista: o "mito" toma definitivamente a dianteira sobre o "logos".

O caráter absoluto e rigorosamente determinado do processo histórico parece não sofrer dúvida quando se consideram os desenvolvimentos de Marx sobre fatos históricos fundamentais e sobre a origem da alienação. O fato histórico fundamental, "condição fundamental de toda história"[127], é a "produção da vida material", a relação do homem com a natureza mediatizada pelo trabalho. Como se explica que, a partir deste fato natural, a história avança para o nascimento da alienação, a exteriorização e a perda do homem no produto do trabalho, tornado independente e hostil? Não há dúvida que a *unidade* dialética homem-natureza é a condição necessária de sua *separação* no estado alienado. Mas esta separação segue-se necessariamente a partir da unidade inicial? A resposta de Marx

124. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 264.

125. *Ibid.*, p. 260.

126. Hegel, *Logik*, p. 31.

127. *Idéologie allemande*, p. 165; ver *ibid.*, pp. 154-155.

é decididamente afirmativa. O *Manifesto* de 1848 começa, como se sabe, por resumir toda a história passada na história da luta de classes[128]. A divisão da sociedade em classes hostis é, pois, um fato histórico empiricamente constatável. Mas esta divisão está virtualmente contida na "divisão do trabalho". Com efeito, escreve Marx, "a força de produção, o estado social e a consciência podem e devem entrar em contradição porque a *divisão do trabalho* traz consigo a possibilidade, e também a realidade, de que a atividade espiritual e material, a fruição e o trabalho, a produção e a consumação caibam a indivíduos diferentes"[129]. Com a divisão do trabalho, estão dadas, pois, todas as contradições que movimentarão a história. "Divisão de trabalho e propriedade privada são, de resto — lembra Marx —, expressões idênticas."[130] A evolução da propriedade privada conduz, por sua vez, necessariamente à separação entre o homem e o produto de seu trabalho, ou seja, à alienação. Propriedade privada e trabalho alienado formam já a condição dialética que deverá criar o conflito entre forças de produção e relação de produção, donde emergirá finalmente a realidade escatológico da sociedade comunista. É verdade que, na elaboração de *O Capital*, Marx encontrou-se com o problema, embaraçoso do ponto de vista puramente dialético, da acumulação primitiva do capital. Ele invoca aqui o arbítrio e a violência da rapina à mão armada[131]. Mas as formas empíricas da acumulação primitiva não podem incidir sobre a articulação essencial do movimento dialético[132]. Uma vez aceita a alienação do trabalho como um *fato* (revelado na análise da estrutura capitalista), Marx formula a interrogação que faz passar o "fato" ao plano do "direito": "Como esta alienação se funda na essência do

128. Ver ed. cit. p. 54. Uma nota posterior de ENGELS (*ibid.*) invoca as teorias etnológicas em curso na segunda metade do séc. XIX que fazem partir a cisão da sociedade em classes de um núcleo primitivo comunisticamente organizado. Engels, como é sabido, voltou ao assunto no seu livro *Sobre a origem da família, da propriedade privada e do Estado*" (1884).

129. *Idéologie allemande*, p. 171; ver *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 280.

130. *Ibid.*, p. 172.

131. *Le Capital*, IV, pp. 205 ss.

132. Na *Idéologie allemande*, pp. 236-238, MARX mostra como a rapina não afeta o caráter dialético do processo de acumulação do capital. Há aí um esboço de resposta ao problema suscitado por J.-Y. CALVES, *op. cit.*, pp. 326-332.

desenvolvimento humano?"[133]. Ela se funda, já o sabemos, na natureza dialética deste desenvolvimento. Ora, esta dialética começa por cindir a unidade homem-natureza na oposição entre o trabalhador e o produto de seu trabalho. Então está aberto o caminho dialético que conduz à reconciliação no ato de gênese do comunismo real, quando o esvaziamento da essência humana no proletário industrial[134] criar a condição para a restituição enriquecida desta essência no homem socialista[135].

Ora, a instauração definitiva do homem não se dá com qualquer supressão da oposição proprietário-trabalhador, mas com sua supressão dialética. Esta oposição deve, de fato, aparecer como uma contradição real e ativa. A dura crítica de Marx ao comunismo vulgar revela aqui o rigor de suas exigências[136]. A contradição entre as forças e as relações de produção torna-se ativa e resolutiva quando, de uma classe "que é já a expressão da dissolução de todas as classes"[137], parte "a consciência de uma revolução radical, a consciência comunista"[138]. Marx, é verdade, se opõe vigorosamente ao endeusamento desta consciência comunista como "consciência revolucionária": como poderiam os proletários aparecer como deuses se sua consciência revolucionária nasce, efetivamente, da realidade de sua perda total como homens, da sua inumanidade?[139]. Mas, doutra parte, uma vez que no movimento da propriedade privada é dada "tanto a base empírica como a base teórica para o inteiro movimento revolucionário"[140], a consciência revolucionária assume este movimento como "concebido e conhecido"[141]. É nela, então, que se resolve conscientemente o enigma da história, e é nela que se encontra a *verdadeira* solução do contraste do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira solução do "conflito entre existência e essência, entre objetivação e afirmação subjetiva, entre

133. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 256.

134. Ver *Manifeste*, pp. 76-79. E ainda *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 269-272; 277; *Idéologie allemande*, p. 229; *Contribution à la philosophie du droit de Hegel, Oeuvres Philosophiques*, I, pp. 105-106.

135. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 308.

136. *Ibid.*, pp. 255-258.

137. *Idéologie allemande*, p. 183.

138. *Ibid.*

139. *La Sainte Famille*, pp. 61-63.

140. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 258.

141. *Ibid.*

liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero"[142]. Agindo, em suma, na direção do movimento final da história, a consciência revolucionária reveste necessariamente a "forma" do "fim da história" e se define, portanto, como a plenitude escatológica de um Absoluto imanente à história.

Com efeito, o que distingue para Marx a consciência revolucionária da "consciência filosófica" é que esta se move no terreno da "abstração completa" da história, ou seja, no terreno da "ideologia independente das condições reáis de vida"[143], ao passo que a consciência revolucionária pensa o comunismo não como "um *estado* que deve ser estabelecido ou um *ideal* segundo o qual a realidade deve se comportar", mas como o "movimento *real* que suprime o estado de coisas atual"[144]. A consciência revolucionária participa da realidade deste movimento e com ele realiza o "fim da história"; nela este fim está presente. De fato, uma vez compreendido o movimento real da história como ato de gênese do comunismo, entra em sua fase final o "processo de objetivação" — para falar como intérprete de Marx —, em que a "realidade objetiva e a realidade pensada se vão igualando"[145] e em que, portanto, a consciência revolucionária, "existindo em função da história universal"[146], opera a passagem para a consciência comunista — ou seja, para a interiorização de toda a história no seu Fim absoluto.

A objeção essencial que atrás formulamos contra o marxismo concentra-se, assim, num alvo concreto: a consciência revolucionária. Também ela vê-se atravessada por um dualismo contraditório, e um inevitável destino acaba por arrastá-la, por sua vez, pelos caminhos da fabulação mítica.

Na verdade, nenhum sujeito empírico poderá suportar o peso das atribuições ontológicas que definem, primeiro, a consciência revolucionária e, depois, a consciência comunista. O proletário, para Marx, situa-se num estado de "universalidade negativa", num extremo dialético em que suas determinações empíricas cessam para deixar aparecer a pura essência do

142. *Ibid.*

143. *Idéologie allemande*, p. 153-154. Para o problema da "ideologia" em Marx, ver HENRI CHAMBRE, *Le marxisme en Union Soviétique, Idéologie et institutions*, Paris, Seuil, 1955, pp. 19 ss. MARCEL REDING, *Der politische Atheismus*, pp. 253 s.

144. *Idéologie allemande*, p. 175.

145. CAIO PRADO JÚNIOR, *Dialética do conhecimento*, II, p. 630.

146. *Idéologie allemande*, pp. 177-178.

Biblioteca Berthier

homem. Ora, tal universalidade negativa só é concebível como a *morte* do sujeito empírico[147]. Por outro lado, esta universalidade negativa do proletário será a base concreta da atividade revolucionária, quando for "conhecida e compreendida" como base teórica. Ora, é inútil esperar esta "compreensão" do operário mesmo. Afinal, foram dois intelectuais burgueses, Marx e Engels, que assumiram a responsabilidade da interpretação revolucionária dos conflitos da estrutura capitalista. A dialética imanente ao processo histórico, que deverá conduzir à instauração socialista do homem, reflui inevitavelmente para a ação consciente dos intelectuais revolucionários: toda a luta de Lenin é prova disto[148]. Mas se o sentido absoluto da história não pode revelar-se no seio da classe proletária abandonada a si mesma, a seu acontecer empírico, que atribuição reclamarão para si os intelectuais revolucionários na realização efetiva do "fim da história", e a quem caberá a responsabilidade última da ação? Ninguém ignora que a organização da luta revolucionária, com a criação e o predomínio do partido, suscitou os mais difíceis problemas dentro do desenvolvimento da dialética marxista[149]. É que no fundo de todos esses problemas impõe-se irredutível o conflito teórico que dilacera intimamente a concepção de Marx: um Absoluto deverá tecer-se dentro da história com os fios mesmos do relativo e do contingente, uma consciência deverá ser, ao mesmo tempo, o *resultado* — e, portanto, uma determinação empírica — do processo histórico e a sua *compreensão* — e, portanto, uma instância transcendente ao processo mesmo.

Só um "mito" poderá encarnar tais predicados contraditórios. Como admirar se, na trilha do vertiginoso curso histórico da obra de Marx, desfile um alucinante séquito de "mitos": da classe, do partido, da consciência revolucionária, do chefe? Tendo largado as velas ao sopro de uma rigorosa intenção de racionalidade, o marxismo vem arribar em pleno continente da mitologia social e política.

147. J.-Y. CALVEZ, *op. cit.*, pp. 622-623.

148. *Ibid.*, p. 623, n. 11.

149. A "consciência revolucionária" do intelectual marxista torna-se, assim, o "sujeito" de uma filosofia com todas as exigências de absoluto que esta implica: ver J. HOMMES, *Zwiespältiges Dasein*, pp. 179-185. Partem daqui as "aventuras da dialética" para falar como Merleau-Ponty. De fato, para MARX o Partido continha já o "futuro" do movimento proletário: ver *Manifeste*, p. 117. Os enredos marxistas de J. P. Sartre são, aqui, profundamente elucidativos. Ver MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, pp. 131 ss.

Parte 2

A REFLEXÃO SOBRE A HISTÓRIA

Capítulo VII

CRISTIANISMO E CONSCIÊNCIA HISTÓRICA

I

Julgamos conveniente situar logo de início diante do leitor as perspectivas e as articulações fundamentais deste capítulo. Pretendemos mostrar que a forma de "consciência histórica" do homem da cultura ocidental moderna — em vias, hoje, de tornar-se a primeira cultura histórica de dimensão planetária — radica no que se pode denominar a descoberta moderna da "subjetividade", e que tem lugar com a dissolução da imagem antiga do mundo e com a construção de uma nova imagem na forma do universo científico-técnico. Nossa primeira parte estuda precisamente a gênese e o desenvolvimento desta descoberta da subjetividade, que é, por outro lado, o processo de constituição de uma nova forma de "consciência histórica". Ora, o que constatamos no plano em que procede a nossa análise é que, se a edificação da imagem moderna do mundo traz consigo a liquidação definitiva do cosmos natural do homem antigo, ela não elimina, antes conserva, transpostos no contexto de uma visão profana, os traços específicos do que constitui uma visão cristã do mundo e que numa primeira fase histórica da cultura cristã exprimiram-se — não sem conflitos — no interior dos esquemas da cosmologia antiga. Delineia-se assim a tese central de nosso estudo: pensamos poder mostrar que a edificação da imagem moderna do mundo na forma do universo científico, libertando a subjetividade dos quadros estáticos do cosmos antigo, longe de se opor, vai ao encontro, no plano das significações profundas, da visão

cristã. Esta, com efeito, tem seu centro numa aguda compreensão da subjetividade como radical transcendência sobre a ordem "natural" do mundo e como liberdade empenhada num destino histórico. Assim, a visão cristã do mundo define para o homem cristão uma forma original de "consciência histórica", cuja análise ocupará a segunda parte de nosso estudo. A terceira parte, que é conclusiva, tentará então o confronto entre a "consciência histórica" do homem da cultura moderna e as exigências de participação histórica da consciência cristã.

Queremos advertir que o termo "subjetividade", que usamos freqüentemente, não tem nada de comum com a acepção usual dos termos "subjetivo" ou "subjetivismo". Significa a "interioridade" da consciência — enquanto oposta à "exterioridade" do mundo — e que se revela exatamente como sujeito das significações e valores pelos quais o homem "compreende" o mundo. A subjetividade moderna é, assim, a forma específica com que a consciência do homem moderno — manifestada nas suas criações culturais — "compreende" o mundo.

É intencionalmente que falamos de "consciência histórica", e não de história. Tornou-se banal, a partir sobretudo de M. Heidegger[1], distinguir entre *história-descrição* (ciência dos fatos históricos, *Historie*) e *história-realidade* (ser dos fatos históricos, *Geschichte*). A história-ciência não se constitui, entretanto, senão a partir da dimensão histórica da consciência, de sua distensão interior — sua *memória* — que torna possível a recuperação do ser na forma do *passado* e sua projeção simétrica no espaço hipotético do *futuro*. Neste sentido a "consciência histórica", como *consciência da história*, revela a original historicidade da consciência ou sua abertura para o ser-no-tempo. Em outras palavras, a *história-descrição*, ao revelar a *história-realidade*, revela antes de tudo a própria historicidade da consciência. E é a historicidade da consciência que permite a projeção de um *sentido histórico* ou de uma inteligibilidade histórica na experiência temporal do ser. A distinção de *história-realidade* e *história-ciência* revela-se, assim, dotada de indiscutível valor heurístico ao mostrar a realidade originária da "consciência histórica" como matriz primeira de toda inteligibilidade histórica[2]. Falar, pois, de história como de uma realidade subsistente em si mesma, com um

1. Ver *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, [8]1957, pp. 378-382.

2. Ver a discussão crítica de H.-I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954, pp. 38-50.

sentido imanente e uma inteligibilidade inteiramente articulada *a parte rei*, seria ceder, de início, a um platonismo do objeto histórico que suprimiria o problema cuja discussão deve ocupar-nos. Desde que a história surge como iniciativa original da consciência — na forma de *conhecimento histórico* —, o problema de seu sentimento formula-se necessariamente nos termos de uma dialética da "consciência histórica", ou seja, da consciência como instauradora de uma dimensão histórica no ser. Aparentemente, tal posição do problema poderia parecer uma concessão decisiva ao idealismo hegeliano do "espírito objetivo". Na realidade — e reservando-nos voltar mais tarde sobre o pensamento de Hegel — trata-se apenas de pôr a salvo desde o início a especificidade do objeto histórico e de situar o problema para além de um naturalismo positivista que transpõe para o mundo histórico o rígido esquema determinista da ciência clássica da natureza[3]. A "consciência histórica" mostra-se assim como um a priori metodológico na interpretação da história. O problema da inteligibilidade da história assume, pois, concretamente, a forma de uma elucidação do ser e das implicações da "consciência histórica": da consciência que pensa a história porque existe historicamente[4].

Nosso primeiro passo na análise da "consciência histórica" moderna situa-se num plano que podemos denominar *antropológico-cultural*. Aqui a "consciência histórica" é entendida como um elemento estrutural daquela que chamamos "consciência moderna", enquanto surge como sujeito historicamente ativo e criador de um específico universo de cultura, com suas dimensões originais e suas linhas de força características[5]. Um con-

3. Ver, a propósito, E. CASSIRER, *An Essay on Man*, Yale University Press, 1944, pp. 174 s.

4. É justa, neste sentido, a observação de ANDRÉ MARC: "La personne est *historique parce qu'historienne*; auteur de l'histoire réalité et de l'histoire science" (*Raison philosophique et religion révélée*, Paris, Desclée, 1955, p. 270, grifado no texto). KARL JASPERS, como é sabido, distingue entre "consciência historiadora" (*historisches Bewußtsein*), que recita a história ou a contempla como um espetáculo; e "consciência histórica" (*geschichtliches Bewußtsein*), a um tempo sujeito ativo e objeto da história-realidade (ver *Philosophie*, Berlin, Springer, [3]1956, II, pp. 118-122). Na verdade, uma "consciência historiadora" pura (uma narração anistórica da história) apresenta-se como impensável, assim como é na forma da "consciência historiadora" que se revela primeiramente a "consciência histórica".

5. Não se trata, pois, de tomar "consciência moderna" no sentido polêmico e programático com que GASTON SÉAILLES escreveu, por volta de 1900, suas *Affirmations de la conscience moderne*.

dicionamento recíproco se estabelece, com efeito, e como uma tensão polar, no seio de determinada cultura, entre a "visão do mundo", que é a sua, e o "estilo de vida" que lhe corresponde. Dentro de um mundo de cultura, o homem participa, desta sorte, de uma forma de "consciência cultural" animada de dialética própria e estruturada em idéias e valores (ideais), da qual recebe as direções possíveis da sua ação[6].

Ora — e a observação já se tornou banal —, a forma de "consciência cultural" que corresponde ao mundo da cultura ocidental recente, e que correntemente se exprime como "consciência moderna", caracteriza-se por uma aguda percepção da realidade histórica, ou mesmo da realidade *como história*. Neste sentido, ou seja, de um ponto de vista antropológico-cultural, ela revela-se como uma "consciência histórica" enquanto, precisamente, "consciência da historicidade". Entretanto, a originalidade que se manifesta na "consciência histórica" do homem moderno, e que não encontra ponto de comparação nas estruturas da consciência do homem antigo[7], resulta de fatores complexos que nem sempre são suficientemente analisados.

Estabelece-se, não raro, uma oposição radical segundo a qual o senso histórico teria sido estranho aos antigos, ou a reflexão sobre o acontecer histórico teria sido desconhecida ao pensamento clássico[8]. Mas, se o milagre grego criou também, com Tucídides, a ciência da história, não é difícil demonstrar, por outro lado, que o problema da significação do processo histórico está no centro da reflexão filosófica grega[9]. Alega-se, em geral, a doutrina do "retorno eterno" e a imagem circular do tempo como indícios do caráter a-histórico da visão grega do mundo[10]. Mas é preciso levar em conta que o espírito grego lutou com extrema energia

6. Ver A. DEMPF, *Kulturphilosophie* (*Handbuch der Philosophie*), München, Oldenburg, 1932, pp. 121 ss., e E. ROTHACKER, *Probleme der Kulturanthropologie*, Bonn, Bouvier, 1948, pp. 147 s. Neste sentido entende JASPERS "consciência histórica" (*geschichtliches Bewußtsein*) no seu livro *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Hamburg, Fischer, 1957, p. 254 s.

7. Ver E. CASSIRER, *An Essay on Man*, p. 172.

8. Ver, por exemplo, N. BERDIAEFF, *Le sens de l'histoire*, Paris, Aubier, 1948, pp. 32-33.

9. Ver FRANZ SAWICK, *Geschichtsphilosophie*, München, Kösel Pustet, ³1923, p. 7-12.

10. Ver O. CULLMAN, *Christ et le temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947, pp. 36-37. Um historiador insigne como E. BRÉHIER faz-se eco desta opinião em *Les thèmes actuelles de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, p. 29.

contra a desesperante monotonia do "retorno eterno"[11]. E ainda quando a ética estóica assume esta doutrina em seus fundamentos, ela a transmuta, pela experiência do "tempo vivido", num princípio de otimismo e de empenho histórico concreto[12]. Do mesmo modo, certa noção da criatividade do espírito e certa idéia do progresso, temas que se costuma apresentar como características específicas da "consciência histórica" moderna, encontram raízes e ainda vigorosa expressão no pensamento antigo[13]. Na realidade, as representações circular ou retilinear do tempo apresentam-se, antes, como imagens fundamentais em se que apóiam soluções típicas para o problema do fluxo histórico na evolução da cultura ocidental[14]. Deveríamos, então, caracterizar a originalidade da "consciência histórica" moderna como sendo uma "consciência da crise"[15]? Mas, de certo modo, todo pensamento histórico nasce de uma "consciência da crise", e é neste sentido que a história apresenta títulos de *magistra vitae*. Tucídides inicia sua obra na clara consciência de se encontrar diante do "mais vasto abalo que sacudiu a Grécia, o mundo bárbaro e, de certo modo, a humanidade inteira"[16]. A luta pela hegemonia é um fenômeno a que ele aplica, com exemplar sobriedade, a técnica racional da concatenação de causas e efeitos Ela torna-se, assim, objeto de uma reflexão modelar como uma lição para os vindouros, um pronunciamento definitivo (*ktêma eis aeî*).

11. Ver RODOLFO MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires, Imán, 1952, pp. 55-180. Ver ainda o estudo importante de C. MUGLER, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris, Klincksieek, 1953, pp. 145 s.

12. Ver V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953, pp. 186 ss., que completa e precisa neste ponto as investigações de MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 166-169.

13. Como mostrou MONDOLFO, *op. cit.*,., pp. 534-564, e sobretudo *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán, 1955, pp. 519- 605. O problema insere-se na querela mais vasta (de Hegel a Gentile) da oposição entre objetivismo clássico e subjetivismo moderno: ver MONDOLFO, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, pp. 29-46.

14. Num sugestivo capítulo de sua obra *Denkformen*, Berlin, de Gruyter, ²1951, pp. 355-442, HANS LEISEGANG, à base das imagens circular e retilínea do tempo, distingue quatro tipos puros — dois "teológico-místicos" e dois "filosóficos" — de "formas" do pensamento histórico.

15. Ver JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, Piper, 1949, p. 223.

16. *História da guerra do Peloponeso*, I, 1.

O pensamento histórico de Agostinho é também uma meditação sobre a queda de Roma, a "crise" e seu desenlace na civilização antiga. Só que o providencialismo agostiniano é já uma teologia cristã da história, e sua resposta à "crise" é um julgamento transcendente sobre a história e a afirmação de uma esperança escatológica[17].

Deste modo, quando se forma a "consciência histórica" moderna, ela não se reveste de traços genéricos absolutamente novos na cultura ocidental. Talvez seja mesmo a "sensibilidade para a história" uma das constantes a serem assumidas na análise antropológico-cultural do homem do Ocidente, a partir de suas origens gregas. Onde buscar, pois, as caraterísticas específicas que permitam definir uma original "consciência histórica" manifestando-se já plenamente formada no século XVIII, e que situa a compreensão do processo histórico no centro de uma "visão do mundo" que se torna comum à cultura da idade pós-iluminista?

Primeira caraterística e fator de interpretação de capital importância: a "consciência histórica" moderna assume logo de início (e explicitamente já a partir de Vico) a forma de uma "filosofia da história" em que esta aparece como processo orientado para um fim. Segundo Karl Löwith, a dimensão "futurista", que assim se abre na visão histórica então em vias de elaboração, transpõe um dos aspectos fundamentais da "teologia da história" de origem bíblico-cristã para formulá-lo em termos profanos: o "profetismo" do Reino de Deus torna-se o "futurismo" do processo[18]. A tese de Löwith é profundamente interessante e suas analogias apresentam-se fortemente persuasivas. Formulada, entretanto, à base do esquema recurrente[19] de uma progressiva "mundanização" da "história da salvação" em "história universal", ela contém já um juízo de valor e implica uma

17. O contraste é, assim, eloqüente entre o Prólogo de Tucídides e o Prefácio a Marcelino, da *Cidade de Deus*.

18. Ver K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen, die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Zürich, Europa, 1953, sobretudo a Introdução, pp. 11-23. A edição original *Meaning in History* foi publicada em 1949 pela Chicago University Press, e a idéia central é exposta no artigo L'histoire universelle et l'événement du salut, *Dieu Vivant* 18 (1956) 55-77. Uma nítida antecipação da tese de Löwith encontra-se, curiosamente, numa página já antiga de CROCE, em *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, ²1920, p. 189.

19. Os capítulos do livro de Loewith recuam cronologicamente de Burckhardt à Bíblia.

conclusão fundamental pessimista que excede os limites da análise puramente histórica[20].

Mas há uma segunda caraterística da "consciência histórica" moderna, e seu valor interpretativo não é menos importante. Ela se apresenta, com efeito, como conseqüência da descoberta *experimental* do tempo histórico, que constitui, por sua vez, componente mestra do fenômeno antropológico-cultural que Hazard denominou "crise da consciência européia". Uma visão imensamente dilatada e criticamente estabelecida da diversidade dos tempos, dos costumes, das sociedades, das leis, do que mais tarde se chamarão as "civilizações", vem suscitar a interrogação sobre as causas e os fins do processo histórico, sobre a significação de uma história cujo relevo começa a dominar o horizonte intelectual[21]. O nascimento do pensamento histórico moderno[22] tem lugar, assim, no terreno em que a nova ciência experimental eleva suas exigências de verificação e de crítica. Ela se desenvolve no prolongamento da descoberta do tempo histórico como realidade *empírica* explorável com as técnicas e os métodos da pesquisa científica[23]. O passado emerge como um segmento de realidade que pode ser reconstruído com *instrumentos* adequados de investigação (os métodos históricos) e restituído, assim, ao âmbito do saber experimental. Desta sorte, a gênese da moderna "consciência histórica" aparece no processo de formação da cultura moderna como indissoluvelmente ligada à própria gênese da ciência experimental[24]. Também

20. Ver *op. cit.*, pp. 175-189. Remetemos à segunda parte, e sobretudo à conclusão de nosso estudo, uma discussão especulativa do problema.

21. Ver PAUL HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin, 1935, I, pp. 30-53; e, do mesmo autor, *La pensée européenne au XVIIIème siècle*, Paris, Boivin, 1946, I, p. 324 s; ver bibliografia no volume de *Notes et références*, pp. 99-100. E ainda D. MORNET, *La pensée française au XVIIIème siècle*, Paris, Colin, ⁹1956, pp. 68-71.

22. Ver a obra clássica de F. MEINECKE *Die Entstehung des Historismus*, München, Oldenburg 1936; e são interessantes, a propósito, as observações de CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938, pp. 51-73; ver também *Teoria e storia della storiografia*, pp. 223-241; e ainda E. CASSIRER *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932. pp. 263-312.

23. Este aspecto da formação da moderna "consciência histórica" é sublinhado por JASPERS na Introdução a *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*.

24. Daqui, sem dúvida, a tentação do "naturalismo" na ciência histórica, que atinge sua expressão clássica com Taine.

nesta ordem de problemas a criação da ciência de tipo galileiano, como ciência das conexões empíricas, surge como um fato cultural de imensa e decisiva importância[25]. Ela reveste-se de capital significação antropológico-cultural precisamente enquanto suscita, na consciência do homem moderno, um plano novo e original de *intencionalidade*, aquele em que o "eu" surge como demiurgo de um universo recriado pela experimentação e pela razão matemática[26]. É assim, no ritmo do complexo e grandioso movimento com que, na aurora dos tempos modernos, uma nova "imagem do mundo" se eleva — o mundo do pensamento científico — que vem inserir-se o desenvolvimento da moderna "consciência histórica".

Ela integra, portanto, no processo de sua elaboração, a herança teológica da visão cristã da história (como acentuou Löwith) e os ideais do novo racionalismo científico. Sua complexidade vai resultar, assim, do entrelaçamento e da oposição, a um tempo, de elementos teóricos diversos, cuja fusão numa síntese coerente será o problema com o qual deverá permanentemente defrontar-se. O antigo, ou o que é recebido como conteúdo inalienável de tradição, é a perspectiva aberta por uma revelação transcendente sobre o "sentido da história", mas já refratada ela mesma nas estruturas de um mundo cultural — o mundo medieval — que toca o termo de seu declínio. O novo, ou o que age dinamicamente na edificação de outro mundo de cultura, é a afirmação incontrastada de uma nova idéia da razão. Razão e "sentido da história", estão postos assim os termos do problema mais profundo que trabalhará a "consciência moderna" e lhe conferirá os lineamentos específicos de uma original "consciência histórica". Ele define a significação e determina a direção da evolução filosófica que vai do Iluminismo a Hegel, de Hegel a Marx e Kierkegaard, a Nietzsche e ao historicismo, à fenomenologia finalmente, e aos existencialismos. E estas são outras tantas formas de reflexão em segunda potência — ou reflexão filosófica — em que irá exprimir-se a "consciência histórica" moderna na sua realidade histórico-cultural.

Ficam, desta sorte, caracterizados os elementos teóricos que integram sua estrutura. De fato, o novo ideal científico nasce num mundo de

25. É o que JASPERS chama "o simplesmente novo" (*das schlechthin Neue, op. cit.*, p. 81). Ver, a respeito, o interessante artigo de A. C. CROMBIE, Historians and the scientific revolution, *Endeavour* XIX (1960) 9-13.

26. Segundo a famosa declaração programática da 6ª parte do *Discours da la méthode*.

cultura cristã em que o *cosmos* antigo vira a regularidade de seu tempo homogêneo — o tempo "natural" da cosmologia grega — perturbada pela tensão escatológica do "tempo "cristão". Em que o homem antigo vira a harmonia de seu ritmo de consonância com a grande Natureza (ou a mútua reflexão do *macro* e do *microcosmos*) rompida pela irrupção do plano "sobrenatural" de uma nova existência. A unidade deste mundo de cultura fora a unidade de uma permanente tensão: ele se constitui a partir da "renascença" do século XII com o florescimento do platonismo nas escolas urbanas (na forma "cosmológica" do *Timeu*), a formação da teologia escolástica, o evento capital, por fim, da vitoriosa invasão do aristotelismo no século XIII. Mas já no mesmo contexto cultural em que o cosmos antigo ressuscitava, emergia nele a "consciência da história"; o desenho das *aetates* que marcam o caminho do homem como "imagem de Deus" suscitava uma perspectiva especificamente cristã na visão do mundo e do tempo. Ela entrecruza a renovada visão helênica e abre para a nascente cultura medieval a dimensão do problema que será seu problema maior: a confrontação, o conflito, a conciliação tentada de natureza e de sobrenatureza, do ciclo imanente do universo e do destino transcendente do homem[27].

Deste problema, ou de seus termos desagregados em múltiplas e divergentes direções, recebe ainda impulso a transição humanista que marca a dissolução da cultura medieval e a formação da cultura moderna. Mas a trama complexa em que se entretecem o antigo e o novo na hora confusa e rica da morte e do nascimento das culturas torna difícil descobrir os fios que irão prolongar-se na visão nova. Em nosso caso importa extremamente fixar o sentido em que a substituição do "cosmos" helênico e, mais exatamente, aristotélico, pelo universo físico-matemático de uma parte, a formação de um novo conceito do homem — o homem racionalista — a partir do homem cristão, de outra, conduzirá ao problema da Razão e da História como problema central imposto à reflexão filosófica da nova idade de cultura.

O "cosmos" grego, em particular na forma aristotélica que veio a enquadrar a visão medieval do mundo, eleva-se como uma ordenação

27. Vejam-se, a respeito, os capítulos magistrais de M.-D. CHENU, *La théologie au XIIème siècle*, Paris, Vrin, 1957, pp. 19-89, e de FRIEDRICH HEER, *Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart, Kolhammer, 1953, pp. 90-105.

harmoniosa de essências. Um "logos" imanente o habita. Ele lhe confere a eternidade de um movimento inteligível e sua história é, assim, uma história que *repete* o ciclo das esferas supralunares e das gerações infralunares. É um "cosmos" perfeito[28]. Se o homem se insere no "cosmos" como parte no grande Todo, sua atividade mais alta é a contemplação (*theoria*) de sua harmonia. Deste modo, a subjetividade humana reflete a totalidade do mundo[29]; e as criações do homem, bem como seu progresso, não acrescentam nenhuma perfeição ao "cosmos" divino[30]. Um tipo de racionalismo irá, é certo, surgir neste contexto quando a Natureza dos antigos for redescoberta e a razão aristotélica fizer sua aparição nas escolas do século XII. A doutrina das "duas verdades" do averroísmo latino com seus prolongamentos nominalistas, a própria permanência de uma corrente averroísta na tarda Idade Média, assinalam as pretensões de uma razão autônoma que se elevam em contraste com as verdades da fé. Mas, quando a rota da história ocidental apontar definitivamente na direção de um novo mundo de cultura, um outro ideal de "razão" orientará os espíritos. À "razão" que *contempla* o cosmos das essências sucede a "razão" que *constrói* o universo das leis. Mas, se o novo tipo de subjetividade que vai fazer sua primeira grande aparição no idealismo cartesiano e na ciência galileana realiza também ele sua "revolução copernicana" com relação à subjetividade do homem antigo, num outro e profundo plano ele encontra no prolongamento da subjetividade cristã, da "imagem de Deus" empenhada no "drama" de uma história profética, e irredutível, assim, ao homem "natural" do cosmos antigo.

Com efeito, a transcendência do "eu" sobre o "mundo" manifesta-se, no aparecimento da subjetividade moderna na forma de uma ciência que

28. Ver ARISTÓTELES, *De coelo*, I, 1, 268 b 9; e J. MOREAU, *L'idée d'univers dans la pensée antique*, Torino, S. E. I., 1953, pp. 5-7; consultar sobretudo W. KRANZ, *Kosmos* (*Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 2) Bonn, Bouvier, 1958, pp. 27-58; para a concepção medieval, pp. 133-174; para a passagem à concepção moderna, pp. 175 s.

29. Segundo o dito de ARISTÓTELES: *"A alma é, de certo modo, todas as coisas": De anima*, III, 8, 431 b 28; para a *theoria* ver *Ethica Nich.* X, 7, 1177 a 15.

30. Apontando justamente, como vimos, a presença na cultura antiga da noção de "criatividade" (no sentido de "inventividade") do espírito e da idéia de progresso, Mondolfo não leva entretanto na devida conta a primazia da atitude "contemplativa", característica da cultura antiga e que estabelece distinção profunda entre a subjetividade do homem antigo e do homem moderno.

reelabora o mundo segundo a racionalidade das relações matemáticas. O tempo e o espaço não são mais aqui a regularidade dos ciclos cósmicos ou a hierarquia das esferas, mas as variáveis fundamentais dos fenômenos físicos em sistemas de equações. Ora, esta emergência histórico-cultural de um "eu" construtor dos fenômenos abre — por um paradoxo que não é senão aparente — um caminho livre para que se manifestem as exigências mais profundas da subjetividade cristã. Iniciado, com efeito, o processo de dissolução do "cosmos" antigo como grande Todo ou matriz originária — *mater natura* — que envolve o homem, delineia-se sempre mais nitidamente, em oposição ao *cosmologismo* grego, a caraterística *antropológica* da cultura moderna[31]. Ela vai operar a tradução da "natureza" em termos de "história", do "tempo" em termos de "evolução", do homem espelho da ordem cósmica no homem criador do universo científico. Estabelece-se, assim, uma transcendência ativa do homem sobre o mundo, e como uma distância ontológica que permite a seus projetos históricos visar além da esfera dos ciclos "naturais" dos fenômenos. É como se, de ser "natural" sujeito ao "tempo" do mundo, o homem alcançasse definitivamente a dimensão de ser "histórico" criador de um "tempo" humano em cujo ritmo o mundo mesmo é arrastado. Ora, a inspiração mais original do "personalismo" bíblico-cristão, e que o contradistingue do "naturalismo" helênico, reside precisamente na aguda visão da transcendência do homem sobre a natureza, na afirmação de seu empenho histórico num plano de decisões e acontecimentos — a *história da salvação* — irredutível ao mundo das conexões "naturais". Assim, o que se define como subjetividade cristã não é simples reflexo de uma harmonia "natural". É a interioridade propriamente espiritual da "imagem de Deus", de sua relação dialógica e "dramática" com esse Deus, que constitui a trama da "história santa", da sucessão dos seus eventos, da sua tensão voltada para o desfecho e o julgamento do "fim dos tempos"[32].

31. De fato, a persistência da imagem da grande Natureza prolonga-se bem dentro dos tempos modernos — basta lembrar Goethe e o romantismo alemão — e assume prevalentemente a forma moralizante do estoicismo. O "itinerário para a antropologia", tão profundamente analisado por H. URS VON BALTHASAR (*Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1958, pp. 33-64), assinala entretanto a linha de evolução da nova idade de cultura.

32. Na segunda parte do nosso estudo voltaremos sobre a concepção bíblico-cristã do homem e da história.

Desta sorte, se a inflexão *antropológica* da cultura moderna, operada decisivamente pela criação da nova ciência e encontrando sua primeira expressão no ideal racionalista, começa por se opor ao homem cristão como homem medieval, o que na realidade aparece por ela definitivamente ultrapassado é o homem "natural" do cosmos antigo. E o que se esboça como perfil de um novo tipo de humanidade reencontra, de fato, as linhas da idéia bíblico-cristã do homem como subjetividade criadora de um tempo histórico especificamente humano[33].

Não é, portanto, senão aparente, como dizíamos, o paradoxo que descobre nas idéias-força da Idade da Ilustração — quando a consciência moderna completou todos os seus traços — uma transposição profana de certos elementos fundamentais da visão do mundo bíblico-cristã. Esta transposição torna-se possível historicamente porque o tipo de subjetividade que então se afirma, encontrando sua expressão melhor no "eu" construtor da ciência matemático-experimental, define-se pela sujeição do mundo às iniciativas históricas do homem. Ela suscita um plano de liberdade e responsabilidade carregado com o peso dos empenhos históricos criadores de uma nova imagem do homem.

Então os grandes ideais do progresso e da educação desdobram-se como estandartes plantados na orla de uma terra nova — a terra da razão — onde vem arribar uma humanidade mais feliz. É o frêmito profundo de conquista que atravessa o século que vai de Montesquieu a Lessing. Mas a idéia de progresso recolhe, de fato, o sopro que animava a tensão profética

33. Estudando, no contexto de uma reflexão sobre cristianismo e história, o mesmo tema de uma progressiva dissolução do *cosmos* antigo, N. BERDIAEFF (*Le sens de l'histoire*, pp. 92-148) chega a conclusões radicalmente opostas às nossas. Em seu pessimismo, de fundo gnóstico, ele considera a aparição da "máquina" (pp. 129 ss.) como a irrupção de um ser quase demoníaco que desarticula a essência do homem. Berdiaeff permanece obsessionado por uma visão puramente mecanicista da ciência moderna, e que se pode considerar hoje inteiramente ultrapassada. Ademais, ele não leva em conta que a criação da ciência físico-matemática é precisamente a iniciativa mais decisiva que suprime a imagem antiga do mundo, e é o signo mais fulgurante que anuncia a emergência de um novo tipo de subjetividade. Com matizes muito mais finos de análise, e sem ceder ao pessimismo de Berdiaeff, o próprio GUARDINI (*La fin des temps modernes*, Paris, Seuil, 1953, pp. 84 ss.) prende-se ainda, em certa medida, a uma concepção mecanicista que o leva a falar do homem, da ciência e da técnica como de *homem-não-humano*. Esperamos retomar todo o problema em nossa conclusão.

da história bíblico-cristã. E a educação começa por revestir-se dos traços da antiga "economia" sobrenatural, como conduta da humanidade por Deus. De Bossuet a Condorcet medeia um século. O providencialismo do *Discours sur l'histoire universelle* — última grande visão teológica da história — atenua já a antonomia agostiniana das duas cidades e abre largo campo às causas naturais, ao espírito e progresso das nações[34]. Mas entre o *Discours* e a *Esquisse d'un tableau historique*, há Voltaire com o *Essai sur les moeurs* — primeira "filosofia da história" a se denominar tal — e há o discurso de Turgot à Sorbonne em 1750: a secularização definitiva da idéia de progresso[35]. A "décima época" de Condorcet refere-se, assim, aos progressos futuros do espírito humano, ao destino futuro da espécie *d'après les résultats de son histoire*[36], a partir dos quais se descobre que a natureza "não colocou nenhum termo às nossas esperanças": a profecia transmuta-se em otimismo da razão[37]. Por outro lado, o grande movimento de renovação pedagógica do século[38] vai encontrar expressão profunda e original em Lessing e em Herder, na feição tão caraterística que a doutrina do processo assume na *Aufklärung* alemã como doutrina da "educação da humanidade", e que ficará como um dos temas fundamentais dos grandes sistemas idealistas. Em Lessing encontra sua primeira e vigorosa forma a idéia da revelação como educação natural do gênero humano[39]. Com Herder o providencialismo teológico assume a forma de

34. Ver CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, pp. 228-229, e P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, Madrid, Revista de Occidente, [2]1958, pp. 192-193.

35. Ver P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIIIème siècle*, II, pp. 131-133.

36. Ver *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (ed. Prior), Paris, Boivin, 1933, pp. 203 ss.

37. Para a passagem da profecia ao progresso, ver K. LÖWITH, *op. cit.*, pp. 62 ss., sobretudo pp. 87-108. E ainda a obra clássica de J. B. Bury, *The Idea of Progress*, London, Macmillan, 1920. O mesmo tema é tratado, sob o angulo específico de uma "história do esperar humano", em páginas extremamente sugestivas por P. LAÍN ENTRALGO, *op. cit.*, pp. 188-232.

38. Ver P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIIIème siècle*, I, pp, 258-271; e D. MORNET, *op. cit.*, pp. 109-113; 182-189.

39. Ele a refere à doutrina das "três idades" de Joaquim de Fiore, como assinala C. DAWSON, *Progress and Religion*, London, Sheed and Ward (The Ark Library), 1939, pp. 199-200. É sabido, por outro lado, como K. Mannheim, do ponto de vista da sociologia do conhecimento, situa a "forma" de "mentalidade utópica" da idéia humanitária em Lessing na linha de uma transposição do milenarismo pietista. Ver *Idéologie et utopie*, Paris, Rivière, 1956, pp. 172-173.

um processo de "formação" (*Bildung*) da humanidade para o reino da razão e da liberdade. Nele, a "consciência histórica" assume já nitidamente a figura de uma categoria filosófica que, para além da historiografia romântica, irá emergir nas grandes construções idealistas, em Hegel sobretudo, e permanecerá no centro da problemática pós-hegeliana[40].

Deste modo, a subjetividade que se afirmara, na criação da nova ciência, como transcendência sobre o mundo das conexões "naturais", e que se expandira na civilização do racionalismo, acaba por encontrar sua essência mais profunda na forma de uma original "consciência histórica". Num primeiro momento, esta "consciência histórica", surgindo como o fruto mais sazonado da cultura racionalista, parecia encarnar uma suprema e definitiva epifania do espírito. É quando Kant coloca *sub specie aeternitatis* o universo da física newtoniana e da geometria euclidiana, com a síntese *a priori* das categorias da razão e das formas da sensibilidade. É quando aquele que explora assim, pela primeira vez, as fronteiras da subjetividade criadora da ciência pode escrever "prolegômenos a toda metafísica futura que pretenda apresentar-se como ciência"; pode estabelecer "princípios metafísicos à ciência da natureza" e definir "a religião nos limites da simples razão"; pode, finalmente, propor "idéias para uma história universal concebida de um ponto de vista cosmopolita" e traçar o "projeto filosófico de uma paz perpétua"[41]. Esplendor e tarde serena do espírito, depois da longa jornada da história! Em breve virá Hegel, o espírito que se recolhe cumprido o ciclo de suas "exteriorizações", o crepúsculo em que a ave de Minerva eleva seu mais alto vôo.

Mais eis que dos altos cimos hegelianos novos horizontes de reflexão se descobrem; e na hora em que Hegel julgava poder fechar o ciclo da subjetividade moderna, uma revolução científica, imensamente mais profunda e mais vasta do que aquela da idade galileana, estava já em marcha. Se Kant ainda podia julgar a mecânica newtoniana um quadro *a priori* dos fenômenos, a descoberta do eletromagnetismo e os inícios

40. Sobre a significação de Herder para a formação do historicismo ver E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832-1932)*, Stuttgart, Kohlhammer, 1957, pp. 225-232.

41. Para a filosofia da história em Kant e sua relação com Herder, ver E. CASSIRER, *Kant, vida y doctrina*, México, Fundo de Cultura, 1948, pp. 264-273.

da teoria atômica química impelem já o pensamento científico do incipiente século XIX pelo caminho que vai conduzir à relatividade, aos quanta, à física nuclear, às mais prodigiosas transformações da imagem física do mundo. Contemporaneamente, a fulgurante ascensão das ciências da vida modificava profundamente a carta das constelações no céu do saber científico, traçada até então segundo o modelo exclusivo das regularidades mecânicas.

Na realidade, é uma sucessão de perspectivas capitais que se abrem, e com elas a cadência da revolução científica dos tempos pós-galileanos que se precipita: a descoberta da vida e, logo, a descoberta da evolução, a marcha da complexidade do físico ao biológico e sua continuidade profunda, a irresistível evidência enfim da estrutura evolutiva do próprio espaço-tempo e a coerência e convergência final do Universo como imenso processo genético[42]. É, portanto, no terreno do desenvolvimento das concepções científicas que a passagem se opera da "natureza" à "história"[43]. Se para Kant o problema da constituição transcendental visa ainda ao mundo da mecânica racional como correlato necessário da razão, a revolução científica do século XIX desloca definitivamente seu objeto para o plano da "história da natureza" ou da "natureza" como "história[44].

As formas sucessivas em que se exprimirá, a partir de Hegel, a consciência moderna como "consciência histórica" desenham, assim, sua configuração sobre o fundo móvel da evolução do pensamento científico. É que as fronteiras da subjetividade se dilatam à medida que a criação dos universos científicos estabelece sempre mais decisivamente a transcendência ativa do homem com relação à natureza. Tombadas as esferas do grande "cosmos" imóvel, a interpretação do mundo situa-se cada vez mais na linha da destinação histórica do homem. O problema do "sentido da história" articula-se, desta sorte, num plano em que a posição da subjetivi-

42. Ver as páginas sugestivas de PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, pp. 236-251, e *La vision du passé*, Paris, Seuil, 1957, pp. 248-249.

43. Sobre a evolução do conceito moderno de "natureza", ver R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of Nature*, Oxford, Claredon Press, 1945, pp. 9-19; 133-136; 142-157. A conclusão de Collingwood considera a passagem da "natureza" à "história" de um ponto de vista epistemológico que não é o nosso aqui.

44. Ver J. VUILLEMIN, *Physique et métaphysique kantiennes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, pp. 359-360.

dade como matriz de "projetos" históricos assume necessariamente as estruturas do mundo tal como se descobrem no "projeto" fundamental da criação científica. Em Hegel e Marx a "consciência histórica" exprime-se na forma de uma ontologia dialética das oposições entre a consciência e o mundo; em Dilthey e no historicismo manifesta-se como uma "crítica da razão histórica"; no primeiro Heidegger e nos existencialismos é uma análise da existência histórica: em Teilhard de Chardin e nas filosofias científicas é o reconhecimento da convergência do mundo para a ponta em flecha da evolução humana. Tentaremos caracterizar brevemente cada uma destas formas antes de encetar o estudo da subjetividade cristã em sua dimensão histórica, e colocar assim os termos de um confronto final entre consciência moderna e consciência cristã.

Para Hegel e para Marx, o problema da "consciência histórica", como problema da reflexão que passou além de Kant, inscreve-se na amplitude marcada pelos termos extremos da consciência e do mundo. Porém a consciência não é mais, como em Kant, o quadro *a priori* dos fenômenos, e sim o movimento concreto do próprio auto-reconhecimento; e o mundo não é o receptáculo estático das formas do saber, mas o correlato dialético do movimento mesmo da consciência. O sentido entretanto da oscilação dialética entre os dois termos é, nos dois pensadores, como afirma a declaração célebre do Prefácio à 2ª edição de *O Capital*, diametralmente oposto. Para Hegel, o Espírito é o Absoluto originante, e a história é sua "exteriorização", sua epifania. Para Marx, o Absoluto é a história, e a consciência é seu resultado, a crista de sua onda. Por isso, em Hegel a "consciência histórica", ou a reflexão sobre a história (*Philosophie der Weltgeschichte*), é "compreensão" do passado, e mesmo sua eternização na claridade presente do Espírito que nele se reconhece[45]. Ela é a justificação da história vivida[46]. Em Marx, a "consciência histórica" é "interpretação" do passado (de suas contradições), mas em vista da transformação do presente (pela práxis revolucionária) e da

45. Ver *Die Vernunft in der Geschichte* (ed. Hoffmeister), Hamburg, Meiner, ⁵1955, pp. 182-183; e consultar H. NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier, 1945, pp. 302-303.

46. Segundo a palavra famosa: "*Die Weltgeschichte ist ... das Weltgericht*". Ver *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1800)*, (ed. Nicolin-Pöggeler), Hamburg, Meiner, 1959, p. 426.

criação do futuro[47]. Ela é antecipação profética de uma nova história[48]. As origens da meditação de Hegel prendem-se, como é sabido, ao tema da separação — da alienação — e da reconciliação, ou seja, da totalidade *mediatizada*. É uma meditação profundamente marcada pela dilaceração da consciência em suas diversas formas e, antes de tudo, na forma da oposição fundamental do "interior" e do "exterior", do espírito e da história. A reflexão hegeliana desenvolve-se, então, num imenso processo em que o poder da "negatividade" do espírito impele a marcha dialética de sua volta a si mesmo, da instauração da *totalidade* das formas na transparência do Saber absoluto[49]. A filosofia de Hegel exprime a primeira e grandiosa tentativa da subjetividade moderna de medir a distância de sua transcendência sobre o mundo e a profundeza da interiorização do mundo no seio de suas criações culturais (ver a terceira parte da *Enciclopédia*). Assim se explica por que o instrumento dialético, em Hegel, edifica uma totalidade ideal, um *sistema* em que o espírito se dá a si mesmo razão de suas obras e que seja como seu recolhimento vesperal após o dia trabalhoso da história[50]. Mas em Marx o instrumento dialético não é a "idéia", e sim a "práxis", a negatividade do trabalho humano. A história põe-se novamente em movimento, e todos os seus conflitos renascem no plano das "carências sensíveis" do homem[51]. Assim, o pensamento de Marx situa-se diante de Hegel como a volta da subjetividade ao duro labor de uma história ainda inacabada. Se o trabalho é aqui um esforço de *transformação* do mundo, sua essência se manifesta entretanto, segundo a inspiração hegeliana, como revelação dialética entre o homem e a natureza[52]. O postulado materialista vem comprometer, porém,

47. Ver *Tese XI sobre Feuerbach*. A oposição Hegel-Marx dentro dos termos da mesma problemática é otimamente caracterizada por K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, Kohlhammer, ⁴1958, pp. 109-110.

48. O tema da sociedade futura aflora constantemente sobretudo no jovem Marx. Ver, a propósito, K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, pp. 39-49; e sobre a dialética marxista da história, o excelente capítulo de H. CHAMBRE, *De Karl Marx à Mao-tse-Tung*, Paris, Spes, 1959, pp. 132-177.

49. Ver as páginas penetrantes e lúcidas de H. NIEL, Hégélianisme et histoire, *Recherches et Débats* 17 (1956) 20-46.

50. Ver *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (ed. Hoffmeister), Hamburg, Meiner, 1955, p. 17.

51. Ver o terceiro dos *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (tr. G. della Volpe), *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Rinascita, 1950, pp. 302-303.

52. Ver *ibid.*, pp. 265-266.

em Marx, a transcendência do homem sobre o mundo. Ele ameaça a própria essência do que constitui a descoberta da subjetividade como fonte de "projetos" históricos, nos quais se inscrevam a significação e a destinação do mundo. Na realidade, o postulado materialista coloca em Marx as premissas de uma volta ao plano da consciência como "imagem de um processo cósmico dado em si mesmo[53]. O marxismo passa a evoluir na órbita do naturalismo positivista[54]. À visão de uma unidade dialética entre história "natural" e história "humana"[55], sucede em breve o dualismo de uma dialética "objetiva" e do seu reflexo "subjetivo"[56].

É como uma reação contra a "naturalização" positivista da subjetividade que o problema do "mundo histórico" é colocado por Dilthey no contexto da idéia da "vida" ou seja, da espontaneidade criadora[57]. O que

53. As conseqüências serão deduzidas por ENGELS no ensaio *Dialética da Natureza*; e encontrarão sua expressão extrema no escrito de STALIN, *Materialismo dialético e materialismo histórico* (1937). O marxismo de Marx encarna ainda uma real "consciência histórica" em sua polêmica contra o idealismo hegeliano. Mas a aliança impossível entre dialética e materialismo mina internamente seu dinamismo histórico. Em Stalin, reduzida a um "reflexo" da natureza, a "consciência histórica" do marxismo está já paralisada e como que petrificada. Não é mais que um *mito*.

54. A. Comte é o herdeiro direto da "consciência histórica" do racionalismo e filia-se a Condorcet e Turgot. Sua significação nesta linha, como mostrou LÖWITH (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, pp. 68-87) é de primeira plana. Mais talvez que pela lei dos "três estados", é pela doutrina da "educação universal" que Comte prolonga a "consciência histórica" racionalista. Ver, a respeito, P. ARBOUSSE-BASTIDE, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, II, pp. 672-675. Mas não tendo passado pelo aprofundamento *crítico* da subjetividade, que foi obra do idealismo alemão, a "consciência histórica", ainda viva no positivismo de Comte, vai finalmente perder-se no naturalismo do fim do século.

55. Vejam-se as páginas vigorosas dos *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 263-266; e *Idéologie Allemande*, tr. Molitor, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Costes, 1937, VI, pp. 153-154.

56. Ver ENGELS, *Dialectique de la nature* (tr. Bottigelli), Paris, Sociales, 1952, pp. 204 e 213. E já *Anti-Dühring* (tr. Bracke), Paris, Costes, 1949, I, pp. 179 ss. Sobre a última forma da "dialética" em Marx e Engels, ver as páginas severas de CROCE, *Filosofia e storiografia*, Bari, Laterza, 1949, pp. 295-299.

57. Sobre o problema "natureza" e "história" que atravessa o pensamento do século XIX, ver as páginas clássicas de W. WINDELBAND em WINDELBAND-HEIMSOETH, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, Mohr, [15]1957, pp. 559- 569. E sobre Dilthey, ver F. DÍAZ DE CERIO RUIZ, *W. Dilthey y el problema del mundo histórico*, Barcelona, Juan Flors, 1959, com exaustiva bibliografia.

Dilthey pretende, ao instituir uma "crítica da razão histórica", é precisamente realizar um decisivo esforço de libertação da subjetividade do círculo fechado do transcendental kantiano e de seu correlato que é o mundo da "natureza"[58]. Trata-se, em suma, de abrir à subjetividade um novo mundo — o mundo da "cultura" — em que ela se experimenta a si mesma em sua realidade *vivida*, ou seja, em suas criações históricas. A *Erlebnis* diltheyana situa-se, logo de início, para além de um psicologismo positivista como, por exemplo, o de um Mill. Por outro lado, ela exprime um radical empirismo da "vida do espírito" e reabre assim o processo de aprofundamento da subjetividade como criatividade histórica, fechado pelo idealismo hegeliano do Espírito absoluto e esvaziado de seu conteúdo original pelo naturalismo marxista. O *historicismo* encontra deste modo, na direção *crítica* de seu esforço, sua significação e seus limites. É como se a "consciência histórica" dos tempos modernos realizasse seu auto-reconhecimento — *Selbstbesinnung* na expressão de Dilthey — depois de ter tentado com Hegel sua aventura para o absoluto e quando ameaçava retombar, com o positivismo, na esfera da "ordem natural" do mundo em que se mantivera o cosmologismo antigo. Os limites do historicismo desenham-se, por sua vez, a partir de sua posição inicial como "experiência vivida" do mundo histórico. A caracterização da filosofia como "visão do mundo", com a irredutibilidade de seus *tipos*, traz consigo um fechamento da dimensão ontológica da consciência e finalmente os germes de um relativismo que vai minar o vigor da reflexão filosófica. Em Croce, ou seja quando o historicismo se apresentar como "historicismo absoluto", historiografia e filosofia se identificarão de todo, e a filosofia não se alçará além de uma metodologia do conhecimento histórico[59].

É, sem dúvida, a estreiteza do ponto de vista *crítico* que conduz o historicismo aos insuperáveis dualismos que marcam sua crise e seu declínio[60]. Ora, a inspiração original da fenomenologia visa, antes de tudo,

58. É o tema do Prefácio famoso à *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883). Ver o comentário de ORTEGA Y GASSET em *G. Dilthey y la idea de la vida, Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, [2]1952, VI, pp. 187-186.

59. Ver *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza, [4]1920, pp. 199 ss.; *Teoria e storia della storiografia*, pp. 19 ss.; e, como última expressão de um pensamento profundamente coerente, *Filosofia e storiografia*, pp. 38 ss.; 174 ss.; 343 ss.

60. Dualismo primeiramente no plano metodológico, com a distinção, que em Rickert já adquire extrema rigidez, entre "ciência cultural" ou "ciência natural" ou "ciência dos

a uma "volta aos objetos", mas na forma de uma elaboração rigorosa da intencionalidade da consciência, ou seja, de sua abertura às esferas da realidade que "aparecem" ao homem, e cuja fundamentação se busca numa radical "doação de sentido" por parte da consciência mesma. Como tal, a fenomenologia inscreve-se numa linha de superação do historicismo[61]. Mas, por isso mesmo, sua problemática aparece, logo de início, estranha a qualquer tematização no plano da história. A "consciência histórica" é logo ultrapassada pelo movimento da "redução". Assim se explica como Husserl só tenha voltado sua meditação para um contexto especificamente histórico nos últimos anos da sua vida, na década de 1930, quando tentou interpretar à luz da fenomenologia a "crise da humanidade européia"[62]. Mas, na intenção profunda da reforma fenomenológica da filosofia como "volta às coisas mesmas" estava colocada a premissa para a renovação do problema da "consciência histórica" e para uma superação do relativismo historicista na linha da inserção da consciência no mundo. A elaboração fenomenológica do "mundo" como estrutura intencional da "consciência" vai, com efeito, conduzir, por uma evolução que pertence a um dos capítulos mais importantes da filosofia contemporânea, ao tema existencialista da "historicidade" do existente humano (do *Dasein*) como ser-no-mundo[63]. A "historicidade" surge aqui como estrutura fundamental do existente humano. Ela se constitui, efetivamente, no cruzamento do "dado" e do "sentido", da "faticidade" como horizonte original de uma consciência situada, e da "significação" pela qual um "mundo" se edifica como espaço possível dos "projetos" da subjetividade. A "historicidade", no sentido existencialista, em' Heidegger sobretudo, apresenta-se, de uma parte, como superação do relativismo historicista, e prolonga, de outra, um esforço que visa conduzir a reflexão sobre o homem ou o aprofundamento da subjetividade para além do naturalismo, positivista[64]. Mas ela exclui também com toda a energia o retorno à problemática hegeliana do "desenvolvimento" do Espírito e do encerramento da história na totalidade infinita da razão. Esta exclusão é particularmente significativa em Heidegger[65].

Entretanto, a passagem para uma compreensão do processo histórico em sua totalidade, a partir da "historicidade" da consciência "situada", impõe-se como tarefa capital à reflexão do existencialismo contemporâneo[66]. Atingimos aqui, com efeito, um ponto decisivo na curva de evolução da subjetividade moderna e na sucessão das formas em que ela se exprime como "consciência histórica". Entre o idealismo hegeliano e o

eventos" e "ciência das leis" (distinção tão duramente julgada por ORTEGA, *Obras Completas*, IV, p. 535). E, a partir daí, dualismo que se acentua entre a "vida vivida" — atualizada numa *Erlebnis* estritamente singular — e o "mundo" abandonado aos métodos universalizantes da ciência. Um perigo, em suma, no roteiro da subjetividade moderna, de vir a dar nos baixios de um relativismo estéril. Sobre a evolução do historicismo, ver a tese, que ficou clássica, de RAYMOND ARON, *La philosophie critique de L'histoire*, Paris, Vrin, ²1950. E sobre seu desfecho, ver, do mesmo autor, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938, pp. 295-308.

61. Ver L. LANDGREBE, *Philosophie der Gegenwart*, Bonn, Athaeneum, 1952, pp. 16-21.

62. Ver E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie*, Haag, Nijhof, 1954, Husserliana, VI, pp. 314-348. Neste volume encontram-se os fragmentos mais importantes de Husserl com respeito à sua interpretação da história. Ver sobretudo pp. 491- 513. O corpo do volume é ocupado pelo texto de capital importância, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (pp. 1-276). Antes de sua publicação, todos esses textos foram analisados excelentemente por P. RICOEUR, Husserl et le sens de l'histoire, *Revue de Métaphysique et de Morale* 54 (1949) 280-316.

63. Ver, a respeito, L. LANDGREBE, *op. cit.*, pp. 65-81; 97-99; TRAN-DUC-THAO, em *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, Mihn-Than, 1951, pp. 9 ss., apresenta a passagem da análise husserliana do "mundo" ao "ser-no-mundo", de Heidegger, como uma mistificação verbal. Mas o autor mesmo parece não dar-se conta do simplismo mental a que o força o rígido esquema das "ideologias de classe", a que obedece.

64. Veja-se o excelente estudo de A. DONDEYNE, La historicité dans la philosophie contemporaine, *Revue Philosophique de Louvain* 54 (1956) 5-25; 456-477. E para uma análise de possíveis implicações relativistas da "historicidade", ver, do mesmo autor, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain, Universitaires, 1952, pp. 11-52.

65. Ver *Brief über den Humanismus*, Bern, Francke, ²1954, p. 82. E consultar o artigo de ANDRÉ DOZ, Remarques sur Heidegger et le problème de l'histoire, *Recherches et Débats* 17 (1956) 70-88.

66. Tal compreensão é tentada em *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* por JASPERS, cujo existencialismo, como é sabido, deriva diretamente de Kierkegaard e não passa pela fenomenologia. Jaspers constrói uma interpretação empírica da "história universal" utilizando o esquema do "tempo axial" (*ibid.*, pp. 14-32), para terminar, finalmente, numa tentativa de transcender a história pela teoria da "presencialidade" da razão nas obras dos grandes pensadores (ver *ibid.*, p. 262). É o sentido da obra grandiosa *Die großen Philosophen*, München, Piper, 1957. Ver, a respeito, A. CARACCIOLO, *Studi jaspersiani*, Milano, Marzorati, 1958, pp. 83-124.

naturalismo, o caminho pareceu orientar-se um momento para o relativismo historicista e para a definitiva cisão "história natural" e "história humana". Através do método fenomenológico, o existencialismo volta a situar a consciência na linha de uma "compreensão" do mundo. Vimos, porém, que a originalidade da "consciência histórica" que define a subjetividade dos tempos modernos afirma-se primeiramente na criação dos universos científicos, na transcendência do homem sobre a natureza "dada", revelando-se no "projeto" de uma "natureza construída" pelo saber científico. Tal transcendência revela, com efeito, um plano de intencionalidade em que a subjetividade liberta-se do encadeamento da ordem "cósmica" natural e experimenta-se a si mesma como sujeito de possibilidades históricas enquanto assume a própria natureza na esfera de sua criatividade. Ora, o ritmo alargado e acelerado da revolução científica a partir do século XVIII veio, finalmente, convergir numa "imagem do mundo" em que a natureza mesma surge como um processo genético, um desenvolvimento que avança pela invenção de novas "formas", uma "história" enfim. As primeiras teorias evolucionistas estabelecem, é verdade, uma homogeneidade linear na "história da natureza", onde um momento fica marcado para a aparição do homem, sem que qualquer descontinuidade essencial se manifeste[67]. Mas tal esquema retomba desde logo no plano de um "naturalismo" pré-científico e mesmo mítico. Ele não leva em conta, com efeito, o fato capital, que se insere na descoberta moderna da subjetividade, de que a própria visão da "natureza" como "história" só é possível dentro do "projeto" da ciência, e pelo qual se afirma, por sua vez, a transcendência do homem sobre o mundo. Tal fato vem, precisamente, colocar o problema da interpretação do "mundo" como "história" na perspectiva da interpretação da subjetividade mesma como poder de reflexão total, coextensiva — no plano da intencionalidade científica — ao inteiro processo de gênese e evolução do universo. Trata-se, em suma, de situar a subjetividade diante de seu "projeto" que interpreta o universo como "história". E trata-se de mostrar que é a partir de uma tal "situação" que a subjetividade deverá assumir uma forma definida de "consciência histórica". Esta afirmará sua radical. transcendência sobre o mundo, expressa

67. Ver o texto típico de ENGELS, Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme, apud *Dialectique de la nature*, pp. 171-183.

na criação de um universo científico e na iniciativa de transformação técnica que dela decorre; e reconhecerá, ao mesmo tempo, sua solidariedade profunda com as estruturas do mundo, que se delineiam no horizonte da intencionalidade científica como processo evolutivo de convergência para a esfera de sua própria criatividade histórica. É como se o mundo não fosse assumido no "projeto" da ciência senão para encontrar no plano específico da história humana a significação da sua própria "história".

Assim, o desenvolvimento da "consciência histórica" moderna veio a concentrar suas linhas de força no cruzamento entre a exploração fenomenológica da subjetividade e a descoberta do tempo "histórico" do mundo que se torna possível como uma iniciativa original da subjetividade mesma na construção da ciência. A superação do evolucionismo de tipo mecanicista, e mesmo de um esquema puramente linear da evolução, a interpretação do processo evolutivo do mundo em função do que Teilhard de Chardin chama "as singularidades da espécie humana", surgem aqui como indícios extremamente significativos[68]. Nenhuma interpretação da "consciência histórica" dos tempos modernos alcançará a dimensão de seu objeto que não estabeleça entre o "tempo do mundo" e o "tempo do homem" uma dialética de transposição, em que a significação mesma do mundo fique definitivamente suspensa dos "projetos" históricos do homem.

68. Ver *L'apparition de l'homme*, Paris, Seuil, 1956, pp. 293 ss. A obra de TEILHARD DE CHARDIN recebe, precisamente a partir deste ponto de vista, sua mais profunda significação. Paleontólogo de profissão, Teilhard não possuía entretanto uma cultura filosófica que lhe permitisse dar adequada expressão técnica às suas intuições no campo filosófico. Particularmente insuficiente se mostra seu tratamento do tema da subjetividade, como mostrou L. MALEVEZ, La méthode du Père Teilhard de Chardin et la phénoménologie, *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1957) 579-599. Enquanto representa, por outro lado, uma decisiva superação do evolucionismo materialista, oferecendo uma interpretação da evolução pela lei da "interiorização" (ou de *centro-complexidade*, para usar a terminologia teilhardiana), a obra de Teilhard impõe-se como extremamente importante para a caracterização da "consciência histórica" do nosso tempo. Sobre a *centro-complexidade*, ver o sugestivo estudo de C. D'ARMAGNAC, De Blondel a Teilhard: Nature et intériorité, *Archives de Philosophie* 21 (1958) 298-312.

Capítulo VIII

CRISTIANISMO E CONSCIÊNCIA HISTÓRICA II

A formação da consciência histórica dos tempos modernos caracterizou-se, como vimos, pela emergência cada vez mais nítida de uma linha que se pode denominar "antropológica" e que se impõe finalmente como eixo central de interpretação do homem e do mundo, e define assim uma forma original de visão da história. O termo "antropológico" deve ser entendido aqui em contraposição a "cosmológico": exprime o processo de dissolução da imagem antiga do mundo como "cosmos" ordenado de esferas concêntricas refletindo-se no "microcosmos" do homem; e marca, por sua vez, a direção em que se edifica uma nova imagem a partir da afirmação da transcendência ativa do homem sobre o mundo, revelando-se na interpretação científica do universo "natural" e em sua transformação em universo "técnico".

A linha "antropológica", em cujo sentido caminha a consciência moderna, dá origem, deste modo, a uma concepção essencialmente aberta da história, em que a subjetividade humana surge como matriz dos "projetos" que dão a direção e o ritmo do processo histórico. Concepção radicalmente diversa da concepção antiga, segundo a qual o homem se insere espontaneamente nos ritmos "naturais" do mundo e aceita habitar no espaço fechado de seus ciclos. E concepção que nos mostra, como estrutura fundamental da "consciência histórica" dos tempos modernos, a categoria da "criatividade" humana, capaz de assumir o mundo na esfera de seus processos culturais e fazer convergir assim o processo mesmo da evolu-

ção cósmica para o plano de um dinamismo histórico especificamente humano[69]. Foi a partir daqui que pudemos afirmar não ser possível uma interpretação adequada da "consciência histórica" da idade pós-renascentista que não consiga articular uma passagem dialética entre o "tempo do mundo" e o "tempo do homem", de sorte a situar a significação última do mundo na direção do movimento criado pelas iniciativas históricas do homem.

Observamos já, por outro lado, que, se o processo de formação da "consciência histórica" moderna partiu de uma crítica do universo "natural" do homem antigo pela edificação de um universo físico-matemático, suas linhas de força prolongaram de fato, transpostas embora num plano profano, algumas das intuições fundamentais da visão bíblico-cristã da história: o processo apresenta-se como uma transposição da profecia e de seu alcance escatológico, assim como a criação científica (objeto ideal da nova educação) funda-se na transcendência da subjetividade humana, que fora afirmada, por sua vez, no contexto religioso bíblico-cristão, a partir da idéia do homem como "imagem de Deus" e sujeito da Revelação.

Não tocamos aqui senão indiretamente o problema, de extremo interesse em si mesmo, da investigação das causas historicamente atuantes capazes de explicar o *fato único* da emergência, no seio do mundo cultural cristão, de uma "consciência histórica" na forma moderna ocidental. Se sua originalidade, como fenômeno histórico *total*, se afirma na oposição à "consciência histórica" do homem antigo, a própria continuidade do processo histórico convida a descobrir nas aporias profundas da civilização que declina e morre a pré-formação dinâmica dos ideais que animarão o novo mundo de cultura. Ora, — seja-nos permitido repeti-lo ainda uma vez — o que aparece definitivamente ultrapassado ao termo da dissolução da cultura antiga é a imagem de um universo estático e fechado. Mas tal imagem não apresenta nenhuma vinculação intrínseca com o que constitui o núcleo original da visão bíblico-cristã do homem e do mundo. Ao contrário — ainda levando em conta as representações imaginativas que a

69. A afirmação da criatividade humana em todos os planos, mesmo e sobretudo no plano supremo das idéias e dos valores, impõe-se como a categoria determinante da idade de pensamento sob cujo signo se constitui e vive a consciência moderna. Ver, a propósito, H. DUMÉRY, Vers un cinquième âge de la pensée? apud *La tentation de faire le bien*, Paris, Seuil, 1956, pp. 150-153.

reflexão cristã utilizou comodamente durante séculos —, tudo nos leva a buscar os elementos dinâmicos e aporéticos que agiram na substituição da imagem antiga do mundo precisamente naquelas intuições fundamentais da mensagem cristã que iriam finalmente pôr em questão a harmonia "natural" entre um mundo perfeito e a subjetividade humana como espelho da ordem cósmica.

É o conteúdo destas intuições que vamos agora procurar reconstituir, de sorte a poder fixar os traços originais de uma "consciência histórica" especificamente cristã, tal que seja possível encontrar nela a significação primeira das exigências da "consciência histórica" dos tempos modernos, a verdadeira amplitude de seu ritmo, a direção real de uma marcha que hoje já se nos afigura irresistível. Então não lhe restará, a nossos olhos, senão o imperativo de *tornar-se* o que originariamente e profundamente *é*, como única alternativa vitoriosa na linha do seu destino.

O tema da significação da história no cristianismo passou a ocupar um lugar central na reflexão teológica dos últimos tempos, e não é o caso de percorrer aqui, sequer por alto, a imensa literatura a respeito[70]. Mas importa precisamente assinalar, na origem desta ressurgência de um tema que se insere, segundo o geral consenso dos teólogos, na mais íntima essência da mensagem cristã, a acentuação cada vez mais nítida, segundo a evolução por nós descrita na primeira parte do nosso estudo, das linhas que definem a "consciência histórica" moderna. É como se o processo de "mundanização" (para falar como Karl Löwith) das perspectivas cristãs sobre a história, que resistiram à dissolução do mundo medieval, reagisse por sua vez sobre a recente reflexão cristã, de sorte a provocar a redescoberta de suas mais autênticas e profundas inspirações. Obras como as de Hegel, Marx, Dilthey ou as dos existencialistas (a que convém acrescentar a descoberta científica do tempo evolutivo) operaram neste sentido

70. Indicações bibliográficas e apreciações críticas interessantes encontram-se, por exemplo, em G. THILS, *Théologie des réalités terrestres. II: La théologie de l'histoire*, Paris, Desclée, 1949; F. OLGIATI, Rapporti tra storia, metafisica e religione, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 43 (1951) 49-84; PAUL HENRY, The Christian Philosophy of History, *Theological Studies* 13 (1952) 418-432; G. FLICK, Z. ALSEGHY, Teologia della storia, *Gregorianum* 35 (1954) 256-298; G. VIGNAUX, Réflexions sur quelques théologies de l'histoire, *Recherches et Débats* 17 (Octobre 1956) 103-122; A. DE BOVIS, Philosophie ou théologie de l'histoire? *Nouvelle Revue Théologique*, 81 (1959) 355-375.

como poderosos "excitantes"[71]. Por isso mesmo, mais que a construção de uma "teologia da história", no sentido da articulação de categorias teológicas compreensivas da totalidade do processo histórico (triunfo demasiado fácil sobre Hegel!), o que nos parece realmente interessante e fecundo na problemática recente em torno da visão cristã da história é a possibilidade de um decisivo aprofundamento nas raízes da cultura ocidental moderna — nas raízes cristãs — para captar aí os elementos dinâmicos capazes de explicar a significação e o destino da prodigiosa aventura planetária, e agora cósmica, na qual o homem se lançou.

Para os historiadores do povo hebraico, e para todos os que refletem sobre a religião deste povo e seu destino único, um paradoxo irrecusável se impõe: a surpreendente continuidade histórica de uma pequena tribo semita acampada e logo fixada no cruzamento das grandes vias por onde caminhou, em sua ascensão e em seu declínio, a sorte dos impérios mundiais da Idade Antiga; e a irresistível expansão de uma experiência religiosa coletiva, enriquecendo progressivamente seu conteúdo e dando origem, no início de nossa era, ao grandioso movimento da pregação cristã e da cristianização do mundo mediterrâneo. É a experiência religiosa que explica aqui a linha original da evolução política, são suas exigências que alimentam a perseverante sobrevivência do povo a todos os desastres. Ela é, por sua natureza mais profunda, uma experiência dinâmica, capaz de pôr em questão todos os valores das culturas ambientes e de projetar sem descanso, na direção do futuro, a imagem de uma exaltante esperança. Um monoteísmo de expressão singularmente pura (rejeição das "representações" de Deus) e de intransigente exclusivismo é apresentado comumente como o traço distintivo da religião de Israel, o fundamento de sua originalidade. Mas convém determinar exatamente o sentido desta afirmação, a fim de que se possa medir seu verdadeiro alcance. A unicidade do Deus de Israel não é uma unicidade *demonstrada*, é uma unicidade *revelada*; não é unicidade de um Uno ideal oposto dialeticamente à multiplicidade das determinações racionais ou à dispersão do sensível, segundo um esquema que o neoplatonismo tornará clássico; é a unicidade de um *sentido* que se manifesta no "tempo do homem", de uma Palavra que rompe imprevisi-

71. Ver JEAN DANIÉLOU, Christianisme et histoire, *Études* t. 245 (Août 1947) 166-184.

velmente a regularidade monótona do "tempo do mundo". Os episódios centrais da vocação de Abraão (Gn 12,1-3), de Moisés (Ex. 3,1-6), de todas as personagens da história bíblica que recebem o "chamado" de Deus, assumem, desde este ponto de vista, uma decisiva significação: mostram, com efeito, o caráter *profético* do monoteísmo bíblico[72], a unicidade de Deus revelada pela unidade de um *desígnio histórico*, pela constância de uma Palavra fiel a si mesma[73]. Assim o monoteísmo, como fundamento da visão bíblica do mundo, formula-se inteiramente no interior de uma compreensão da história, que surge como o traço mais específico da consciência de Israel. Esta se apresenta, desta sorte, como uma forma extremamente original de "consciência histórica", que não encontra nenhum correspondente análogo no seio da cultura antiga. Num fragmento de juventude (editado por Nohl sob o título *O espírito do cristianismo e seu destino*[74], Hegel exprimira já, profundamente, o sentido de absoluta transcendência sobre as realidades "naturais" que domina o monoteísmo bíblico. O tema da "alienação", que enquadra a profunda intuição hegeliana (o Deus de Abraão aparece como seu *Ideal*), falseia entretanto, na interpretação de Hegel, a verdadeira significação da transcendência divina. Esta não se estabelece a partir de uma crítica do "mundo", de uma dialética ascendente a modo do *eros* platônico no *Banquete* ou da dialética do Bem na *República*. Nenhum traço, na Bíblia, de uma sábia teologia apofática. Nenhuma concepção portanto, de um Deus transcendente como de um ser para *além* das determinações, um *monoeidés aeí ón* ou um *epékeina tês ousías*[74a]. O ponto de partida, ao contrário, da descoberta progressiva e da afirmação sempre mais nítida da transcendência do Deus único é a experiência histórica da "eleição", a abertura de uma dimensão

72. No sentido da "manifestação" segundo um desenvolvimento temporal progressivo articulado em "fases" que se prefiguram uma à outra. A "história santa" torna-se assim, toda ela, *profecia* da unidade de Deus. Ver J. DANIÉLOU, *art. cit.*, pp. 170-171; e sobre a relação de "história" e "profecia", ver a discussão de O. CULLMANN, *Christ et le temps*, Neuchâtel, Delachaux & Niestle, 1947, pp. 66-74.

73. Não nos referimos aqui ao monoteísmo da religião do Antigo Testamento senão em função da interpretação bíblica da história. A categoria de "fidelidade divina" mostra uma importância primordial para a interpretação da história santa. Ver J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, Paris, Aubier, 1951, pp. 38-42.

74. Ver a tradução francesa de J. MARTIN, Paris, Vrin, 1948, pp. 13-24.

74a. Ver PLATÃO, *Banquete,* 211 b; *República,* VI, 509 b.

propriamente humana — como plano de livre aceitação de um destino — no espaço fechado em que os fenômenos "naturais" obedecem à regularidade de seus ciclos. A absoluta novidade do monoteísmo consiste precisamente em assumir a história humana como reveladora por excelência do ser e da ação de Deus. Uma distinção radical se estabelece, deste modo, entre o *naturismo* das religiões antigas e o *historismo* da religião de Israel. As religiões de fundo cósmico encontram sua transposição racional na "teologia natural" dos filósofos gregos[75]. Mas, em Israel, a descoberta de Deus não assume em nenhum momento a forma de uma "contemplação" em que o espírito se eleve por suas próprias forças além dos planos ascendentes do universo. Na realidade, é um movimento contrário que tem lugar: o universo se descobre, pouco a pouco, a partir da experiência histórica do "encontro de Deus". O poder cósmico de Javé é, na experiência do povo bíblico, a conseqüência, e não a causa, de seu domínio sobre a história[76]. O criacionismo, que permaneceu estranho às categorias fundamentais do pensamento grego, revela, a partir deste ponto de vista, sua significação mais profunda. O mundo não se põe a Deus unicamente por uma relação de dependência no *ser* (o que seria, como mostrou Santo Tomás, compatível com sua eternidade); ele permanece em seu *devir* mesmo suspenso de uma iniciativa criadora que lhe confere o caráter de uma perpétua *novidade*, de uma *invenção* sempre recomeçada. Assim, o termo da ação criadora não é o universo como "todo perfeito" (categoria de base da cosmologia grega), mas um mundo em estado permanente de *gênese*, um processo evolutivo, um desenvolvimento histórico[77].

Uma concepção extremamente original do tempo e do mundo e a afirmação de um *humanismo histórico* de perspectivas surpreendentemen-

75. A formação da "teologia natural" é estudada por W. JAEGER, *The Theology of the Greek Early Philosophers*, Oxford University Press, 1947; A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trimégiste. II: Le dieu cosmique*, Paris, Gabalda, 1949; V. GOLDSCHMIDT, Theologia, *Revue des Études Grecques* 63 (1950) 20-42; bom resumo em W. H. V. READE, *The Christian Challenge to Philosophy*, London, SPCK, 1951, pp. 23-38.

76. Este ponto é estudado longamente, através dos textos bíblicos mais representativos, por BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, Paris, Cerf, 1959, pp. 51-104.

77. Ver, a respeito, C. TRESMONTANT, *Études de métaphysique biblique*, Paris, Gabalda, 1955, pp. 39-119; E. BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, pp. 83-104; JEAN LALOUP, *Bible et classicisme*, Paris, Casterman, 1958, pp. 31-38.

te audazes vêm apoiar-se assim no criacionismo monoteísta. Para o grego, a representação do espaço é o quadro fundamental dos fenômenos, e a reflexão sobre o tempo visa, de preferência, à analogia com a extensão espacial: distribuição pontual do "passado", "presente" e "futuro", utilização das imagens geométricas da linha reta e do círculo. Como sucessão pura, o tempo introduz no ser um princípio de dispersão, de esvaziamento, de declínio: ele é a imagem móvel e imperfeita da imóvel e perfeita eternidade[78]. Para a mentalidade hebraica, ao contrário, a dimensão espacial do mundo é secundária, e o dado primordial é o tempo como articulação dinâmica de "eventos" e, propriamente, como *história*. As imagens geométricas da linha e do círculo não são senão de utilidade secundária para exprimir a concepção do tempo, que se serve, de preferência, da forma do *ritmo* vital[79]. O tempo tem assim uma densidade própria, sua pulsação marca uma emergência de ser[80], sua marcha avança como se desenvolve a unidade de um *drama*. Nesta concepção do tempo, uma importância decisiva é atribuída ao processo intrínseco pelo qual o ser se *faz*. A "nascença", o "crescimento" e, para o homem, a decisão livre e a ação aparecem como estruturas dinâmicas que dão densidade ontológica ao tempo[81]. O pensamento grego, como *logos*, permanece inteiramente polarizado pela "forma", a perfeição luminosa e imóvel, enquanto só à prudência, *métis*, fica reservado orientar-se no mundo inquieto e tenebroso do "evento"[82]. Dualismo inadmissível na visão bíblica, para a qual o

78. Ver PLATÃO, *Timeu*, 37 d-38 b; e consultar J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Boivin, 1953, pp. 3 ss.

79. Ver, a respeito, as páginas penetrantes de THORLEIF BOMAN, *Das hebräisch Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, ^{2}1952, pp. 104-133. Boman evoca justamente a crítica bergsoniana do tempo "espacializado" (*temps*) como exemplo único na filosofia ocidental para restituir ao tempo uma densidade ontológica própria (como *durée*). As concepções bergsonianas (ver, por eemplo, LYDIE ADOLPHE, *L'univers bergsonien*, Paris, La Colombe, 1955, pp. 175 ss.) propõem, assim, uma idéia do tempo que reencontra, de certo modo, a visão bíblica.

80. Como assinala BOMAN (*op. cit.*, p. 109), o cômputo do tempo não se faz em Israel pelo movimento dos astros (segundo um ponto de vista geométrico-espacial), mas pela intensidade de luminosidade ou calor dos mesmos astros.

81. Ver C. TRESMONTANT, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, Paris, Seuil, 1958, pp. 31-33.

82. Ver C. DIANO, *Forma ed evento, principi per una interpretazione del mondo greco*, Venezia, Neri Pozza, 1952.

"acontecer", a trama orgânica dos "eventos", é a essência mesma do ser. O ser grego é *perfeição*, e o *tempo* é a eternidade de um movimento infinitamente disperso, sem *orientação* real. O ser bíblico é *invenção*, e o tempo é rigorosamente *história*, crescimento para uma plenitude. A contingência radical do mundo mostra-se, portanto, do ponto de vista bíblico, na forma de uma criação contínua, uma gênese permanente, o *devir* de uma realidade sempre nova. Estamos aqui, como mostrou Claude Tresmontant, diante de uma concepção que elimina totalmente qualquer traço de revestimento mitológico da imagem do mundo: tanto os mitos "naturistas" dos deuses da vegetação, da vida animal ou dos astros, quanto o mito "naturalista" do grande Cosmos eterno, perfeito e divino, são submetidos a uma crítica, de cujo radicalismo as páginas da Bíblia dão o testemunho mais vigoroso[83].

É que o monoteísmo criacionista implica uma referência essencial à subjetividade humana como matriz primeira de interpretação do mundo e da história. O ritmo vital do tempo modela-se sobre o ritmo da vida humana. A vida do homem dá a compreensão fundamental do tempo, descobre a sua unidade orgânica e progressiva, porque a subjetividade humana[84] unifica seu curso numa totalidade indivisível. E é a partir da vida humana que se torna possível a compreensão da história do povo, da história da humanidade, da própria história do mundo, como processo uno, como movimento orientado. Esta perspectiva, tão profundamente *antropológica* da visão bíblica, encontra seu fundamento na doutrina do homem "imagem de Deus"[85]. Convém, entretanto, não entender "imagem" aqui, segundo um esquema exemplarista, como um "eikôn" que reflete imperfeitamente um paradigma perfeito e tende a assimilar-se a seu mo-

83. Ver C. Tresmontant, *La doctrine morale de prophètes d'Israël*, pp. 21-25; 36-48. As observações do autor (pp. 37-39) a propósito do problema da "demitologização" segundo R. Bultmann nos parecem particularmente preciosas.

84. Ou a "consciência" (*Bewußtsein*), como se exprime Boman *op. cit.*, p. 118. Ver pp. 118-130, uma análise penetrante da estrutura "humana" do tempo bíblico.

85. O tema da "imagem", que aparece somente na narração sacerdotal (P) da criação (Gn 1,26; 5,1), em Gn 9,6, no Sl 8,6, em Sb 2,33; e no Eclo 17,3, ocupa entretanto no Novo Testamento (São Paulo) e na tradição cristã um lugar central na interpretação da antropologia bíblica.

delo[86]. A "imagem" exprime, antes, o caráter concreto e dinâmico de uma espécie de "situação" ontológica original e única do homem em face do mundo: ele *atesta* a presença e a dominação de Deus no exercício de sua própria dominação sobre a natureza[87]. Como tal, o homem recebe o "espírito" (*ruah*) de Deus e torna-se "alma vivente"[88]. Em uma palavra, o monoteísmo criacionista implica uma antropologia rigorosamente concreta e positiva, excluindo no homem qualquer dualismo de substâncias opostas e recusando decididamente os mitos da preexistência, da queda ou da descida da alma num corpo hostil, da evasão ou da transmigração[89]. Uma antropologia, por outro lado, em que a transcendência ativa do homem sobre o mundo formula-se em termos de uma dialética histórica de *transformação*, e não de uma dialética intemporal de *contemplação*. O caráter dinâmico da concepção hebraica do ser[90] funde-se assim estreitamente com a visão do destino histórico do homem. O mundo, com efeito, não é dado primeiramente como "natureza" fechada em si mesma: ele é essencialmente "aberto" à ação do homem. Juntos tecem um destino único[91]. Sua essência não se descobre na significação de um *símbolo*, mas no sentido de uma ação[92]. Desta sorte, o pensamento bíblico realiza, por um movimento espontâneo, a articulação dialética do homem e do mundo numa dimensão que não se abre numa "harmonia cósmica", mas se constitui por uma iniciativa de *cultura*, que não descobre uma natureza, mas

86. Para a história do tema da "imagem" no platonismo, na tradição bíblica e na tradição cristã, ver H. Merki, Omoiosis Theô, *von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg, Paulus, 1952, pp. 65-91, e Henry Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier, 1956, pp. 31-70.

87. Ver Sl 8,5-7; Eclo 17,1-11.

88. Ver Gn 2,7. O caráter concreto da narração javista completa assim o ponto mais elaborado da narração sacerdotal, acentuadamente teológica. Sobre a unidade do homem na antropologia bíblica, ver P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino, Marietti, 1950, pp. 176-185.

89. Ver C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, ch, II, Paris, Cerf, 1953; *Études de métaphysique biblique*, pp. 60-71; J. Laloup, *Bible et classicisme*, pp. 53-58.

90. Ver Boman, *op. cit.*, pp. 18-39. Nesta perspectiva situam-se as características tão peculiares do conceito bíblico de "palavra" (*dabar*) como exprimindo a plenitude dinâmica do ser, em contraposição ao grego *logos*. Ver *ibid.*, pp. 45-53; 147-148.

91. Ver E. Beaucamp, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, pp. 133-148.

92. É a diferença tão agudamente assinalada por O. C. Quick entre o "simbolismo" grego e o "instrumentalismo" hebraico, referida e analisada por Boman, *op. cit.*, pp. 148-153.

cria uma *história*. Como foi profundamente observado: "Desde que se oferece, a natureza apresenta-se reassumida humanamente, orientada humanamente. O homem aparece como o grande instituidor do sentido. E o universo, desde logo humanizado, mostra-se como a mais radical, a mais vasta, a mais fecunda das instituições. A história não é mais o que se desenrola sobre a cena do mundo; é o que provoca o advento do mundo como mundo humano"[93]. Humanismo histórico portanto, o mais rigoroso e o mais conseqüente. Ele permite a manifestação da essência da subjetividade humana como liberdade que suscita um plano de concreto empenho do homem no mundo, de decisão, de responsabilidade histórica. Deste modo, um humanismo de conteúdo moral estritamente positivo faz, pela primeira vez, sua aparição na história. O nascimento e a evolução da "consciência moral", que viria a ser o fator dinâmico mais decisivo do prodigioso curso histórico da civilização ocidental, teve lugar sobretudo no seio do humanismo bíblico, com a formulação positiva e concreta do tema da responsabilidade e do problema do mal. Aqui também estamos em presença de uma radical "demitização". O mal não é um princípio originário, a face sombria e caótica do ser, a "matéria" ou a individuação. Na unidade concreta e na continuidade profunda do homem e do mundo, a única ruptura admitida na visão bíblica é aquela que se opera no plano da responsabilidade e da livre opção[94]. Como "imagem", animado do "espírito" de Deus, o homem deve inserir-se ativamente no plano divino, assumir em sua liberdade e em sua ação o destino da criação: sua recusa, a inflexão egoísta do seu gesto de "posse", é o pecado de origem, a fonte do mal[95]. O dualismo do homem, de que as páginas da Bíblia nos transmitem o testemunho pungente, não é assim um dualismo de *natureza*, mas o dualismo de um *sentido de vida*; uma ambigüidade que se levanta a cada passo do homem na história, que faz da história um

93. HENRY DUMÉRY, *Phénoménologie et religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, p. 9; ver, do mesmo autor, *La foi n'est pas un cri suivi de foi et institution*, Paris, Seuil, 1959, pp. 51-63.

94. Ver C. TRESMONTANT, *Le doctrine morale des prophètes d'Israël*, pp. 59 ss. Aí se encontram os desenvolvimentos sobre o problema moral no pensamento bíblico, que não cabem nos limites deste estudo.

95. É o que a narração javista da criação e da queda (Gn 2 e 3) exprime com incomparável força e verdade psicológica.

diálogo dramático entre o homem e o universo, e a articulação sempre recomeçada de uma resposta pela qual o homem deve assumir livremente a carga de toda a criação em face do apelo de Deus. É, pois, num plano de solidariedade no mesmo destino histórico, por ele livremente escolhido, que o homem é chamado a exercer sua ação sobre o mundo[96].

A partir daqui um germe de universalismo orienta a elaboração e anima o crescimento da história santa. Esta é, essencialmente, um processo de reintegração — de *redenção* — do mundo, ou seja, de reelaboração de um mundo novo, que tem o homem como centro e a paz de Deus como fim[97]. Seu "sobrenaturalismo" não se mostra como o espetáculo de uma representação divina desempenhada sobre a cena do mundo. Ele é a decifração do ser do homem como "sinal" da presença e da ação de Deus. Como tal, o homem é, segundo a revelação bíblica, transcendência radical sobre a "natureza", sobre sua própria "natureza": ele passa além de seu ser "dado" para constituir-se como ser "chamado". Apelo de Deus que suscita e impele a história. Apelo que é generosidade, dom; que é *graça*.

As grandes categorias da história santa definem-se, assim, numa linha rigorosamente existencial, enquanto exprimem as estruturas fundamentais da existência humana não como constitutivos de uma "essência", mas como "situações" de uma "história". Os grandes ritmos desta história retomam então, segundo um desenvolvimento progressivo, a estrutura destas "situações" para dar-lhes um conteúdo concreto no agora histórico, no seu "tempo atual" como história santa. Categorias existentes ou situações fundamentais: tais são, para a "consciência histórica" do homem da revelação bíblica, as dimensões em que seu ser se abre ao apelo de Deus e é assumido na "economia" da reintegração final — na "história da salvação". São a Palavra ou Promessa, a Aliança divina, a Presença mesma de

96. O pecado de origem e os pecados atuais situam-se assim, no plano da vocação universalista do homem, como a manifestação de um radical egoísmo. Não são uma tara ingênita do indivíduo, e sim a recusa de uma inserção livre e ativa no sentido divino da história. Ver H. DE LUBAC, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, [4]1947, pp. 10-21.

97. Não é difícil ver, como mostrou Löwith entre outros, que a história marxista é também um processo de redenção a partir de um pecado de origem: a apropriação indébita dos meios de produção por indivíduos que vêm a constituir a classe dominadora. Centrada também ela no homem, a história marxista não é capaz, entretanto, de definir um termo real a seu movimento e fica assim condenada a um "futurismo" mítico. Ver J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Seuil, 1953, pp. 74-85.

Deus mediante seus "sinais[98]. Por elas o tempo se estrutura numa direção definida, ergue-se como um relevo cujas linhas obedecem a um sentido único, torna-se, enfim, *convergente*. É a partir daqui que a consciência de Israel descobre, em sua experiência histórica, uma dinâmica, a manifestação privilegiada do desígnio de Deus. O aparecimento do "messianismo" condensa todos os temas da "consciência histórica" de Israel, reúne suas linhas de força[99]. Através da esperança militante do reino messiânico (o que constitui o fundo da mensagem dos Profetas) a Palavra descobre todas as suas promessas, a Aliança revela suas mais profundas exigências, a Presença de Deus na história abre-se enfim em todas as suas dimensões com a expectação do Messias-Rei e Salvador.

É assim, no contexto de uma cultura marcada pela mais original e ativa "consciência histórica", que o cristianismo se origina, se desenvolve e assume sua feição definitiva. Impossível explicá-lo como uma amálgama sincretista de correntes religiosas diversas[100]. Toda a sua significação se prende aos antecedentes que o preparam no seio da religião de Israel. Mas, doutra parte, é precisamente nesta relação de dependência que a originalidade do cristianismo se destaca com os traços de uma fulgurante novidade[101]. Tal novidade se impõe pela transposição da visão bíblica da

98. Sobre estas categorias fundamentais da história santa, veja-se A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1949, pp. 27-34. A categoria da Presença assume cada vez mais nitidamente a forma da realização histórica do Reino de Deus. Sobre a Palavra, ver as páginas admiráveis de L. BOUYER, *La Bible et l'Évangile*, Paris, Cerf, 1951, pp. 11-38.

99. Ver a publicação coletiva de notáveis exegetas católicos, *L'attente du Messie*, Paris, Desclée, 1954.

100. Inútil lembrar aqui que a solução sincretista na explicação das origens cristãs é hoje definitivamente ultrapassada. Ver, por exemplo, KARL PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1954, pp. 187 ss. (para a filosofia antiga), 308 ss. (para os cultos mistéricos), 522 ss. (para a piedade e o culto), 584 ss. (para a gnose) e *passim*. Distinga-se cuidadosamente a solução "sincretista" dos problemas de transposição e assimilação orgânica de elementos culturais diversos, bem como do problema da significação da evolução religiosa do paganismo na perspectiva cristã. Ver *ibid.*, pp. 826-836.

101. A originalidade do cristianismo, dentro do contexto religioso judaico, recebeu nova luz com a descoberta dos manuscritos do Mar Morto referentes à seita de Qumram. Ver J. DANIÉLOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris, L'Orante, 1957; L. CERFAUX ET AL., *La secte de Qûmran et les origines du christianisme*, Paris, Desclée, 1957.

história que o cristianismo realiza, no implemento de suas categorias fundamentais com o conteúdo de insuperável plenitude, na decidida tomada de consciência de seu universalismo, na aceitação, enfim, da "passagem" do que era "figura" e "tipo" para o que se revela como Realidade definitiva. Entretanto, esta passagem e esta transposição não se operam — eis o ponto de decisiva importância — por um discurso dialético abstrato, por uma invenção do espírito, pela intuição de um gênio religioso solitário, mas pelo encontro social, historicamente datado, do povo de Israel e de Jesus de Nazaré. Encontro e revelação: a Boa Nova é anunciada, e uma decisão absoluta deve ser assumida diante do Evento no qual se concentram as linhas da história que foi "*tipo*" e do qual partem as direções da história que é *realidade*. Evento único e Fato central, ou seja, uma existência histórica, a de Jesus de Nazaré, que surge assim como o Universal concreto normativo de toda a história[102]. Nele as grandes categorias da história santa realizam sua plena e vivente síntese: a Promessa torna-se Palavra substancial de Deus, a Aliança se interioriza no mistério da Encarnação, a Presença é epifania, na forma do homem, do ser mais íntimo de Deus.

A "essência do cristianismo" consiste, pois, numa existência e numa ação, a Existência e a Ação do Cristo, que se situam e se exercem no coração mesmo da história[103]. A forma de "consciência histórica" que se constitui, então, a partir da fé em Jesus Cristo, integra, de uma parte, todos os elementos dinâmicos da "consciência histórica" da cultura hebraica, e eleva-se, por outra, ao plano de uma visão nova, dominada por uma certeza de audácia inaudita e de infinitas conseqüências: o Absoluto, que é origem da história, torna-se presente em seu centro, insere-se em sua contextura, confere-lhe uma definitiva densidade ontológica. Vemos desenhar-se aqui o problema da "positividade" do cristianismo, tema constante das meditações profundas de um Hegel. Mas, precisamente este problema torna-se insolúvel quando se formula em termos de justificação da existência histórica a partir de uma "essência" intemporal. Com efeito, em Jesus Cristo, como Presença real de Deus na história, o "tempo" não é o

102. Ver as reflexões profundas de H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, (tr. fr.), Paris, Plon, 1955, pp. 48-77; 79-111.

103. Ver R. GUARDINI, *L'essence du christianisme*, Paris, Alsatia, 1950, pp. 13-14; 25-86. Aí se encontra uma análise admirável da natureza própria do cristianismo segundo o Novo Testamento, em função da pessoa do Cristo.

revestimento extrínseco e contingente de um ser transcendente, de um *eon* extramundano que apenas "desce" — sem se contaminar — ao mundo impuro da matéria e do devir temporal. Tal esquema gnóstico foi, ao contrário, desde logo denunciado e tenazmente combatido pelo cristianismo primitivo[104]. Não é num sentido vertical no espaço, como descida do "alto" ao "baixo", mas num sentido horizontal no tempo, como sucessão do "tipo" e da "realidade", que à fé cristã se revela a presença de Deus no Cristo. Esta dimensão temporal da Encarnação confere, como mostrou O. Cullmann[105], à sucessão dos tempos, na sua forma de "história santa" ou de "economia" divina, uma estrutura ontológica dinâmica, segundo um ritmo de *figuração — realização* — consumação que se apóia numa Presença situada no "centro" da história e coextensiva a todo o seu curso. Com efeito, a "consciência histórica" de Israel, embora superando o mito de um "tempo sacral" originário submetido às leis de um "arquétipo de repetição"[106], não conseguiu firmar, numa realidade igualmente histórica

104. De tal combate, as páginas do IV Evangelho e da Primeira Epístola de São João dão-nos o primeiro e insuperável testemunho. Como é sabido, a oposição entre a Igreja e a gnose concentrou-se na compreensão do mistério da Encarnação. No fundo, duas concepções do tempo e da história encontram-se em inconciliável conflito. Ver C. H. PUECH, La gnose et le temps, *Eranos Jahrbuch* 20 (1951) 57; e Temps, histoire et mythe dans le Christianisme des premiers siècles, *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions*, Amsterdam, North Holl, 1951, pp. 33-52 (sobretudo p. 40). Para W. NESTLE, a concepção grega do tempo (em contraposição à concepção bíblico-cristã) é a única capaz de fundar uma concepção coerente da história: ver *Die Krisis des Christentums*, Stuttgart, Kroner, 1947; esta opinião, praticamente isolada, soa entretanto como um paradoxo. Ver, ao contrário, as páginas penetrantes e densas de W. H. V. READE, *The Christian Challenge to Philosophy*, pp. 38-69.

105. Na obra já citada, *Christ et le temps, Temps et histoire dans le Christianisme primitif.* Ver sobretudo o cap. 1° da II parte sobre o caráter temporalmente *único* do Evento central da história, a Encarnação, pp. 86-92; a interpretação de Cullmann permanece entretanto demasiado presa ao esquema linear do tempo. Ver, a respeito, BOMAN, *op. cit.*, pp. 104 ss., e G. PIDOUX, A propos de la notion biblique du temps, *Revue de Théologie et Philosophie*, 3ème série, II (1952) 120-125. Para uma apreciação do livro de Cullmann do ponto de vista da teologia católica, ver T. G. CHIFFLOT, Le Christ et le temps, *La Maison Dieu* n. 13 (1948) 26-49.

106. "Demitização", na qual consiste, como vimos, a originalidade do judaísmo. Sobre o "tempo sacral", ver MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, pp. 332-349; *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1949; *O sagrado e o profano*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d, pp. 61-94.

e absoluta, o cronomorfismo da representação de um desenvolvimento que, a partir da criação e da eleição, se projeta em direção a uma plenitude futura. O "messianismo" fica ameaçado pelo "futurismo" de um fim dos tempos sempre iminente, por uma escatologia de exaltação mística e de fuga do mundo. No cristianismo, ao contrário, o "centro" absoluto da história é dado num segmento positivo e empiricamente constatável do tempo, que é a existência histórica de Jesus[107]. Esta transformação radical da perspectiva histórica do judaísmo permite, em primeiro lugar, uma interpretação original da Escritura e do tempo anterior ao Cristo, a interpretação "tipológica" que permanece fundamental na visão cristã da história. É como se a "consciência" histórica" de Israel não vivesse senão de uma "imensa incoerência"[108] — entre a certeza audaz e a desmesurada esperança de deter a chave da história e caminhar para seu desfecho vitorioso, e o humilde destino de um pequeno grupo semita — até que a Presença real do Absoluto no mais íntimo da trama histórica viesse iluminar todos os seus fios. Assim surge, diante do comentário rabínico, pulverizado em mil pormenores casuísticos, a vigorosa exegese cristã, constituindo a primeira e insuperável forma de expressão de uma "consciência histórica" que entende recuperar, à luz do Cristo, a totalidade do passado e antecipar o sentido do futuro. O ritmo triádico do pensamento "tipológico" retoma as realidades[109] expressas nas grandes categorias históricas da visão bíblica — a Palavra, a Aliança, a Presença — para ordenar seu conteúdo num desenvolvimento orientado de "tempos" da história, marcados cada um pela irredutível singularidade (*efápax, semel*) do seu acontecer[110]. Tais são o "tempo de preparação" — do Antigo Testamento, das "figuras", das realidades incoativas, da história que espera —; o "tempo da plenitude" — da Boa Nova ou do Novo Testamento, dos "exemplares", das realida-

107. Ver O. CULLMANN, *op. cit.*, pp. 57-65.

108. Ver H. DE LUBAC, *Catholicisme*, p. 132.

109. *As realidades*, e não um sentido esotérico oculto sob o sentido literal das Escrituras; o problema, como observou J. DANIÉLOU (*Christianisme et histoire*, p. 170, n. 2), não é o da relação de sentidos literários, mas o da relação de realidades dinamicamente orientadas numa direção única do tempo.

110. A noção capital de "singularidade do evento" (*efápax, semel,* uma só vez), que Cullmann estuda na segunda parte de seu livro aplicando-a a cada fase da história santa, distingue radicalmente o "tempo cristão" do "tempo sacral" dos mitos, cuja propriedade fundamental é a *repetibilidade*. Ver também M. ELIADE, Temps, histoire et mythe, pp. 38-39.

des absolutas, da história que possui —; o "tempo da consumação" — do Julgamento, das realidades manifestadas, da história que repousa na paz final de Deus[111]. Mas a originalidade deste ritmo triádico que manifesta a mais radical valorização da história — a superação definitiva do que Eliade denomina justamente o "terror da história" — reside precisamente nos predicados absolutamente singulares do seu momento central: o Fato do Cristo e, definitivamente, o Evento pascal. Aqui, com efeito, a realidade total e absoluta, aquela que aparece antecipada na "figura" e que será inteiramente manifestada na "consumação", existe e age num tempo histórico e confere a este tempo a dignidade de um *kairós* supremo[112], uma exemplaridade dinâmica que se estende ao curso inteiro da história: o que veio antes só foi possível como marcha do esboço para a obra perfeita, o que vem depois só é possível como recapitulação de todas as coisas numa plenitude já historicamente realizada[113].

Assim, o ritmo triádico do pensamento "tipológico" recolhe a totalidade da história num Centro absoluto, que não é uma mítica "origem" ou um mítico "fim dos tempos", nem é a evasão vertical para o céu intemporal de essências. Neste Centro, a "consciência histórica" cristã faz repousar seu

111. Sobre os três momentos da história santa, ver J. DANIÉLOU, *Christianisme et histoire*, pp. 167-174.

112. A noção de *kairós* (ver, por exemplo, Mc 1,15) exprime, na concepção bíblico-cristã, um momento decisivo do tempo, um "acontecer" que marca o avanço da história santa: o *kairós* central será, então, a Existência e a Ação do Cristo. Ver, a respeito, O. CULLMANN, *op. cit.*, pp. 27-31; K. PRÜMM, *Il Cristianesimo come novità di vita*, Brescia, Morcelliana, 1955, pp. 70-73; C. FABRO, La storiografia nel pensiero cristiano, apud *Grande Antologia Filosofica*, Milano, Marzorati, 1954, vol. IV, pp. 311-503 (aqui, pp. 319-330).

113. É precisamente na inaudita novidade de uma visão que se exprime a radical valorização da história pelo cristianismo, a inversão mais imprevista do exemplarismo grego. Neste, com efeito, o Modelo, a realidade perfeita, está fora do tempo, e a marcha cíclica das coisas do tempo é sua imperfeita e precária "imitação". Na visão cristã, o Exemplar é como que tecido na trama mesma da história e nela desdobra sua realidade normativa. Ver H. DE LUBAC, *Catholicisme*, pp. 140-141, e também o estudo extremamente interessante de J. MOUROUX La conscience du Christ et le temps, *Recherches de Science Religieuse* 47 (1959) 321-344, capítulo de um livro em preparação sobre *Le Mystère du temps*. Sobre a "plenitude dos tempos" que se realiza no Cristo, ver M. SCHMAUS, *Von den letzten Dingen*, Münster, Regensberg, 1948, pp. 66-75; e sobre a unidade do universo e da história no Cristo, na perspectiva da Redenção, ver G. SALET, La croix du Christ, unité du monde, *Nouvelle Revue Théologique* 64 (1937) 225-260.

invencível realismo[114]. Sua estrutura se define numa referência constitutiva ao Cristo, é a partir de sua Existência e de sua Ação que suas linhas podem ser traçadas. Mas se ela apóia na afirmação de um Absoluto, que é também *humana existência* e, portanto, "tempo humano", sua compreensão do tempo total do mundo, a dimensão "antropológica" torna-se nela uma dimensão privilegiada, matriz última e radical da interpretação da história.

Temos, pois, levados ao termo de suas exigências, os princípios fundamentais da "consciência histórica" bíblica, tal como acima a descrevemos. A transcendência ativa do homem sobre o mundo, a assunção do universo na linha do destino humano, exprime-se aqui como interiorização de todas as coisas no mistério do Cristo — em sua Ação redentora e no Evento pascal —, de tal sorte que, perdida sua opacidade e quebrado o encanto da fabulosa gestação de mitos com que se mostra ao homem pagão, o universo participa, na visão cristã, da marcha da história para a paz de Deus. A Ação redentora do Cristo eleva o homem e o mundo — ou o *homem-no-mundo* como indissolúvel unidade — até o plano de liberdade original — a "*liberdade da glória dos filhos de Deus*" de que fala São Paulo num texto capital[115], em que o gesto do homem que *transforma* o mundo *consagra-o* também em seu definitivo ser. Este ser definitivo do mundo, segundo ainda a grandiosa visão paulina, repousa também ele no Cristo. A exemplaridade dinâmica do Verbo Encarnado torna-se, por uma passagem análoga àquela que no Antigo Testamento conduziu do Deus da história ao Deus do universo, o fundamento de toda a criação[116].

114. É justamente este realismo que distingue radicalmente o uso da "tipologia", pelos Padres, do "alegorismo" dos escritores gregos. Na vasta bibliografia acerca da exegese tipológica, destacamos o livro de J. DANIÉLOU, Sacramentum Futuri, *Études sur l'origine de la typologie biblique,* Paris, Beauchesne, 1950; sobre o ritmo triádico do pensamento tipológico, ver pp. 55-85. Ver também o artigo de HENRI DE LUBAC, A propos de l'allégorie chrétienne, *Recherches de Science Religieuse* 47 (1959) 5-43, onde são formuladas excelentes observações críticas ao livro recente de JEAN PEPIN, *Mythe et allégorie*, Paris, Aubier, 1958, com respeito à originalidade do método de interpretação dos escritores cristãos.

115. Rm 8,19-21. Ver o comentário de J. HUBY, *L'Epître aux Romains*, Paris, Beauchesne, [11]1940, pp. 293-301. E sobre os antecedentes do texto no Antigo Testamento, ver E. BEAUCAMP, *op. cit.*, pp. 176-181.

116. Esta primazia absoluta do Cristo domina, como é sabido, o horizonte dogmático das *cartas do cativeiro* do Apóstolo, e encontra sua expressão mais marcante em Cl 1,15-20 e Ef 1,3-14: ver o comentário de HUBY, *Les épîtres de la captivité*, Paris, Beauchesne,

A transcendência do homem como "imagem de Deus" sobre o universo material e sobre toda natureza que é "dada" — sobre sua própria natureza — fica assim definitivamente fundada na vocação à "conformação" com o Cristo — anunciado, manifestado, continuado — que, como vaga de fundo poderosa e única, eleva a história humana e a atira em direção às profundidades do ser de Deus[117]. Definitivamente, a "consciência histórica" do cristianismo, prolongando o impulso das preparações bíblicas e surgindo no seio da civilização helenístico-romana como irresistível experiência de uma radical "novidade de vida", se constitui como uma exploração, em todas as dimensões, do "mistério" do Cristo[118]. Sua concreta realização e as condições do seu autêntico exercício nascem da ação de Jesus anunciando (Mt 16,13-20) e *constituindo* a Igreja no Ato redentor da Cruz; e tomam definitiva consistência na revelação de Pentecostes (At 2,1-41), onde o discurso de Pedro é já uma visão da história centrada em Jesus como *Kyrios* e *Cristo* (v. 36). A Igreja, Corpo do Cristo, segundo a célebre comparação paulina, e prolongamento histórico de seu "mistério", constitui-se, assim, a partir do Centro Absoluto, como a direção positiva do crescimento da história e da realização do homem[119]. É,

[13]1947, pp. 35-48; 158-168. Ver ainda as páginas clássicas de F. PRAT, *La théologie de Saint Paul*, Paris, Beauchesne, [14]1927, I, pp. 342-358; II, pp. 175-178. A *Carta aos Hebreus* (1,2-4) retoma os mesmos termos do pensamento de Paulo; e, por outro lado, deve ser lembrada aqui a teologia do *Logos* no Prólogo de São João.

117. A *incorporação* no Cristo e a conformação com Ele, como desígnio fundamental da divina vocação de todos os homens à vida sobrenatural, é um tema inesgotável da teologia bíblica neotestamentária. Ver, por exemplo, J. HUBY, *Mystiques paulinienne et johannique*, Paris, Desclée, 1946, pp. 13-35; 155-170; J. BONSIRVEN, *L'évangile de Paul*, Paris, Aubier, 1948, pp. 215-219; 239-242; L. BOUYER, *La Bible et l'Évangile*, pp. 177-208.

118. Sobre o "mistério" do Cristo, tema central da pregação de Paulo, o estudo fundamental é o de D. DEDEN, Le "mystère" paulinien, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 13 (1936) 405-442. Ver também L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant Saint Paul*, Paris, Cerf, [2]1948, pp. 229-242. A experiência da "novidade de vida" trazida pelo cristianismo foi estudada por KARL PRÜMM na obra *Christentum als Neuheitserlebnis*, Freiburg, Herder, 1939, que utilizamos na tradução italiana já citada, *Il Cristianesimo come novità di vita*; sobre a experiência do "mistério" do Cristo na Igreja primitiva, ver o sugestivo artigo de J. GUILLET, Jésus-Christ, vie de l'Eglise naissante, *Christus* 1 (1954) 8-22; e sobre cristologia e história na doutrina patrística, ver J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, pp. 181-200.

119. Ver HENRY DE LUBAC, *Catholicisme*, pp. 207-239.

pois, num organismo social cujo crescimento histórico se desenvolve segundo uma dialética de integração de todos os valores humanos e na perspectiva de uma destinação transcendente do homem que a compreensão da história prolonga, para a consciência cristã, sua referência essencial à existência histórica do Cristo. Um aparente paradoxo: a mais rigorosa concepção "antropológica" do tempo e a mais audaz promoção da "subjetividade" como matriz das significações históricas depositam numa comunidade institucionalmente constituída a responsabilidade e a carga dos empenhos históricos decisivos, do próprio êxito final da história. Na realidade, a estrutura comunitária é aqui como a emanação de um mistério de infinita interioridade, a interioridade da presença substancial de Deus no Cristo. Participação desta interioridade num movimento que se expande no tempo — e constrói assim a história — e reflui continuamente para o Centro divino — e nele funda o mistério da vocação pessoal de cada homem, sua secreta originalidade —, tal é a Igreja como comunidade vivente das "imagens de Deus". Nela, a comunhão personaliza. Porque a essência mais íntima de seu ser, de seu próprio mistério, como do mistério mesmo do Cristo, se constitui no plano do ato mais profundo do sujeito espiritual, o ato de seu livre dom de si, de seu amor. Para a "consciência histórica" cristã, a realidade última da história é o amor criador de Deus — a divina *agape* — presente substancialmente no Cristo, presente dinamicamente na Igreja[120]. A história surge, assim, com o imenso e irresistível processo de *personalização* e, conjuntamente, de *universalização*. Seu último ato deverá ser a perfeita interiorização das liberdades e do universo em que elas exercem sua opção por Deus em Jesus Cristo como Termo absoluto da história — porque seu Centro — e Universal concreto em que todas as coisas são "recapituladas"[121].

Os elementos estruturais da "consciência histórica" cristã aparecem, deste modo, perfeitamente constituídos e definidos a partir dos escritos neotestamentários. A expansão do cristianismo no mundo mediterrâneo, a

120. A noção neotestamentária de "agape" oferece, assim, um ponto de vista privilegiado a partir do qual se articulam as linhas do mistério cristão. Ver, a respeito, a obra magistral de V. WARNACH, Agape: *die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf, Patmos, 1951, sobretudo a III parte, sobre a "agape" como "mistério primordial" e *sentido* da história do mundo (pp. 481 ss.).

121. Ver Ef 1, 10; e J. HUBY, *Les épîtres de la captivité*, pp. 163-166.

pregação da Boa Nova, provocando na mais refinada das culturas a mais extraordinária fermentação de idéias, dá início ao confronto grandioso entre a visão bíblico-cristã e a visão helênica do mundo. De que sorte a "consciência histórica", originada da nova Fé, reage diante das representações prestigiosas e ilustres que, sob os nomes de Platão, de Aristóteles, dos mestres do Pórtico e do Jardim, falam do destino sereno do universo retornando eternamente sobre si mesmo? É toda a história do pensamento cristão antigo que deveria ser analisada do ponto de vista da concepção do tempo e da história[122]. Baste-nos evocar aqui os nomes de Santo Ireneu e de Santo Agostinho que, no século II e inícios do século V, exprimem a originalidade da "consciência histórica" cristã em face do helenismo. Ireneu é o primeiro grande teólogo da Encarnação entendida como chave da história. Ele retoma e aprofunda a noção paulina de "recapitulação", e sua refutação ardente e profunda do gnosticismo marca talvez a primeira tomada de consciência de uma original e compreensiva visão da história pela reflexão cristã dos tempos pós-apostólicos[123]. Quanto à concepção grandiosa de Agostinho, ela não cessou de inspirar a especulação teológica e sua influência foi decisiva na evolução dos ideais culturais que conduziram à forma moderna da sociedade ocidental[124]. A doutrina agostiniana do tempo realiza, com a riqueza de admiráveis intuições, a síntese entre as exigências da interioridade — do valor único da pessoa — e da comunidade eclesial em seu crescimento para a consumação da história[125]. No

122. Ver o estudo já citado, com criteriosa seleção de texto (das origens ao séculos XII), de CORNELIO FABRO, La storiografia nel pensiero cristiano, *Grande Antologia Filosofica*, IV, pp. 311-503.

123. Ver K. PRÜMM, Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenäus, *Scholastik* 13 (1938) 206-224; 342-366; J. DANIÉLOU, Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire, *Recherches de Science Religieuse* 34 (1947) 227-231.

124. Ver o estudo de E. GILSON, *Les métamorphoses de la* Cité de Dieu, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1933.

125. A bibliografia a respeito é imensa e aumenta incessantemente. O livro de JEAN GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, modelo de análise comparativa de "mentalidades" culturais diversas, num terreno divisivo de confronto, permanece como uma referência indispensável. Nele se inspira largamente, para sua análise das *Confissões*, J. M. LE BLOND, *Les conversions de Saint Augustin*, Paris, Aubier, 1950. De importância são também os estudos de H.-I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Paris/Montréal, Vrin, 1950, e de J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin, temps et histoire*, Paris, Les Études Augustiniennes, 1956; ID., Antihistorisme et théologie de l'histoire, *Recherches Augustiniennes* 1 (1958) 287-302.

limiar da idade de cultura que passa a evoluir sob o signo do cristianismo, e que será a primeira realização histórica de uma *aetas christiana*, a obra de Agostinho e sua visão das "duas cidades" eleva-se como o pórtico majestoso por onde deverão penetrar todas as idéias e todas as aspirações que se cruzarão no complexo e rico mundo medieval.

Mas nosso intento aqui não é acompanhar o destino da "consciência histórica" cristã nos séculos em que a civilização ocidental se elabora e prepara as "crises" decisivas que se resolverão na grande aventura planetária dos tempos modernos[126]. Já mostramos, na primeira parte deste capítulo, como os conflitos latentes ou manifestos da cultura medieval conduziram à sua dissolução que, com o advento da cultura moderna, assinalou também o advento de uma nova "consciência histórica". Esta erige a referência ao homem e à sua ação em princípio radical de interpretação da história e do mundo. Essencialmente "antropológica", ela suscita por isso mesmo um novo tipo histórico de subjetividade do homem como ativa transcendência sobre o mundo, como criador do universo das leis científicas e demiurgo da transformação técnica da natureza. A partir desta perspectiva fundamental, os ideais culturais da idade moderna desenvolvem-se originariamente como ideais "profanos", indiferentes a qualquer transcendência que não seja a do homem mesmo sobre o universo material e sobre suas próprias criações histórico-culturais. A educação, a pesquisa, a organização técnica, a racionalização no horizonte da vida, a socialização planificada e, como estrela permanente elevada no horizonte do novo céu histórico, o progresso: é sob esta constelação de valores que vive e age o homem moderno. Se é indubitável a vinculação da nova forma de "consciência histórica" com a concepção bíblico-cristã da história como livre criação do homem, que provocou afinal a liquidação do "cosmos" divino e eterno[127], a polêmica anticristã, que está na base dos ideais históricos surgidos da revolução

126. Ver o capítulo de E. GILSON sobre a Idade Média e a história, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, ²1944, pp. 365-382.

127. O testemunho de um historiador como Pierre Duhem é aqui suficientemente expressivo; para que fosse possível a revolução da ciência moderna, "*era necesário que os astros fossem rebaixados da posição divina em que a Antigüidade os colocara, era preciso que se produzisse uma revolução teológica. Esta revolução será obra da teologia cristã*" (*Le Système du monde, histoire de doctrines cosmologiques: de Platon a Copernic*, Paris, Hermann, 1954, vol. II, p. 453).

científica moderna, não é menos patente[128]. Vimos anteriormente como a sucessão de formas com que a filosofia moderna, a partir sobretudo do século XVII, tentou exprimir as exigências da "consciência histórica" criadora destes ideais termina afinal — para além de todas as manifestações de naturalismo positivista, de irracionalismo pessimista ou de relativismo cético — numa doutrina da *subjetividade constituinte* e numa visão *evolutiva* do universo. E o universo evolutivo descobre-se precisamente como horizonte mundano último da subjetividade que constrói a ciência. Em duas dimensões, portanto, se prolonga a afirmação do absoluto *humanismo* histórico com que a "consciência histórica" moderna parece situar-se em inconciliável oposição com a visão cristã. Se a subjetividade é *constituinte* dos valores e das normas e é a fonte original da própria transcrição do mundo em termos de universo científico, não pode admitir um *sentido* para sua inserção ativa no mundo — para a *história* — que não seja posto em sua autoposição; e se o universo aparece à interpretação científica como um imenso processo evolutivo, é no *presente* do conhecimento e da ação do homem que a direção atual deste processo se descobre e mesmo se decide. Um Centro absoluto da história deve ceder lugar à criação sempre renovada de um *sentido* que, no "agora" histórico, define a marcha da evolução. Assim, a significação mesma do mundo permanece continuamente suspensa dos "projetos" históricos do homem. A história torna-se criadora de um "mundo do homem": um mundo *interpretado* pelos "projeto" da ciência em incessante processo e *transformado* sempre mais profundamente pelo "projeto" da técnica.

O confronto entre a "consciência histórica" suscitada pela revelação bíblico-cristã, tal como nas páginas anteriores a tentamos delinear, e a "consciência histórica" que se constitui a partir da "crise" renascentista e da

128. As origens históricas desta polêmica anticristã são extremamente complexas e requerem uma investigação pormenorizada. Veja-se, como primeira aproximação, P. CHAUCHARD, *La science détruit-elle la religion?* Paris, Arthème Fayard, 1958, pp. 9-26, e as reflexões pertinentes de FRIEDRICH, DESSAUER, *Der Fall Galilei und wir*, Frankfurt, Knecht, 1951, pp. 76-104. Para a época recente, ver F. RUSSO, Cent années d'un dialogue difficile entre la science et la foi, *Recherches et Débats* 4 (Mai 1953) 7-30. O grande astrofísico FRED HOYLE dá-nos uma expressão contemporânea significativa deste anticristianismo na conclusão de seu livro *The Nature of the Universe*, Oxford, Blackwell, 1953, pp. 105-112.

edificação da imagem científica do mundo exclui, pela seriedade dos problemas que envolve, qualquer solução de um concordismo fácil e superficial. Se buscamos longamente descrever a gênese das duas estruturas culturais que hoje se apresentam animadas de um dinamismo histórico capaz de apontar à civilização do milênario que vai começar uma direção de marcha, é que a visão de caminhos divergentes parece, à primeira vista, opô-las frontalmente entre si. Sim, um cristão de hoje é também um "homem moderno" ; e participa, mesmo nas suas reações de defesa, dos ideais culturais do mundo em que vive[129]. Mas poderá empenhar-se, com sã consciência, na aventura do humanismo prometéico e na criação de um "mundo do homem"? Este "mundo do homem" poderá ser assumido no advento do "mundo de Deus"? O "homem moderno" poderá, por sua vez, sem apartar-se das fontes de seu dinamismo histórico — a infinita criatividade de seus "projetos" e a visão evolutiva do universo — aceitar a presença de um Absoluto a um tempo transcendente à história e situado historicamente na franja de um mundo cultural hoje definitivamente ultrapassado?

Quanto ao "homem moderno", se o ouvirmos através do testemunho de Fred Hoyle, de um Jullian Huxley[130], de tantos outros (sem falar na grande acusação marxista da "alienação"), a resposta parece não comportar dúvida. O "homem cristão" hesita. E, na verdade, ele se vê diante de uma encruzilhada e é atraído pela solicitação de caminhos opostos. A antiga expectação da vinda iminente do Reino assume, para muitos pensadores cristãos, a forma de um "escatologismo" que fere, com a sentença de uma radical depreciação, todos os valores terrenos, o prometeísmo da história humana e, mais que tudo, a ciência físico-matemática e a técnica que parece desarticular o ser "natural" do homem[131]. Por outro lado, a mensagem paulina do Cristo "recapitulador" de todas as coisas encontra

129. Aos representantes de um "tradicionalismo" extremado, conviria, sem dúvida, dirigir a ironia de PASCAL: se está provado que a terra gira, "*todos os homens juntos não a impediriam de girar nem se impediriam a si mesmos de girar com ela*" [*XVIII Provinciales*, (éd. Chevalier), Bibliothèque de la Pléiade, p. 673].

130. Quanto a HUXLEY e seu "*evolutionary humanism*", ver, por exemplo, *Evolution in Action*, London, Chatto and Windus, 1953, pp. 134 ss.

131. Esse "escatologismo" assume forma exasperada na obra de L. Chestov. Já nos referimos, na primeira parte desde estudo, ao dualismo gnóstico que está na base do "escatologismo" de N. BERDIAEFF: ver, por exemplo, *Essai de métaphysique eschatologique*,

eco poderoso naqueles que colocam no centro de sua visão a Encarnação como instauradora de um sentido positivo para a história humana e consagradora de todos os seus valores[132]. A dimensão "escatológica" é, sem dúvida, essencial ao cristianismo, e se desdobra necessariamente a partir do *evento central* da Ressurreição, conferindo ao tempo cristão no intervalo entre a Páscoa e a Parusia uma estrutura que Daniélou justamente denominou *çatacrônica*[133]. Assim, nesta hora de tão decisivas opções

Paris, Aubier, 1946, pp. 223-248. No campo protestante destaca-se a posição de Karl Barth que, com os matizes próprios de um grande pensador, situa-se inteiramente na linha do pessimismo dos Reformadores: ver L. MALEVEZ, La vision chrétienne de l'histoire. I: Dans la théologie de Karl Barth, *Nouvelle Revue Théologique* 71 (1949) 113-134. Sem ceder a um pessimismo extremo, a tendência "escatologista" de certos pensadores católicos não é menos acentuada: ver, por exemplo, L. BOYER, Christianisme et eschatologie, *La Vie Intellectuelle* (Octobre 1948) 1-38. A obra de GABRIEL MARCEL é, talvez, a mais significativa desde este ponto de vista: ver, por exemplo, *Les hommes contre l'humain*, Paris, La Colombe, 1957, pp. 59-76; 161-187. Ver também o *Liminaire*, que se apresenta como um manifesto anticientífico e antitécnico, da revista *Dieu Vivant* n. 7 (1947) 7-16. Quanto ao pensamento de J. DANIÉLOU, se sua tendência fundamental é "escatológica" (ver G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, II, pp. 40-45), a expressão desta tendência torna-se sempre mais equilibrada: ver *Essai sur le mystère de l'histoire*, pp. 29-38. O mesmo deve-se dizer de R. GUARDINI: ver, por exemplo, *La puissance, essai sur le règne de l'homme*, Paris, Seuil, 1954, pp. 65 ss.

132. A esses, PAUL HENRY denomina "encarnacionistas": *The Christian Philosophy of History*, p. 431. Encontramos a expressão mais vigorosa e original desta tendência na obra de P. Teilhard de Chardin; e, numa forma particularmente feliz, na resposta de F. RUSSO ao *Liminaire*, já citado, de *Dieu Vivant* n. 8 (1947) pp. 138-142. Ver ainda L. MALEVEZ, La philosophie chrétienne du progrès, *Nouvelle Revue Théologique* 64 (1937) 387-389; ID., La vision chrétienne de l'histoire. I: Dans la théologie catholique, *Nouvelle Revue Théologique* 71 (1949) 244-264; E. RIDEAU, *Consécration, le Christianisme et l'activité humaine*, Paris, Desclée, 1945; G. THILS, *Théologie des réalités terrestres. I: Préludes*, Paris, Desclée, 1947; D. DUBARLE, *Optimisme devant ce monde*, Paris, Revue des Jeunes, 1949; ID., *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, Paris, Desclée, 1953; FRIEDRICH DESSAUER, *Mensch und Kosmos*, Frankfurt, Knecht, 1949; ID., *Religion im Lichte der heutigen Naturwissenschaft*, Frankfurt, Knecht, 1952; ID., *Am Rande der Dinge*, Frankfurt, Knecht, 1952; ID., *Streit um die Technik*, Frankfurt, Knecht, [2]1948, pp. 236-261; F. RUSSO ET AL., Pensée scientifique et foi chrétienne, *Recherches et Débats* 4 (Mai 1953); E MOUNIER, *La petite peur du XXème siècle*, Neuchâtel, La Baconnière, 1950 (tr. bras. Rio de Janeiro, Agir, 1958) M. D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, Paris, Seuil, 1955.

133. No sentido em que o "fim dos tempos" se encontra misteriosamente antecipado em seu Centro, o Cristo: Christianisme et histoire, p. 183. Ver também CULLMANN, *Christ et le temps*, pp. 102 ss.

para a consciência cristã, a lição de teólogos que põem em relevo este aspecto da Boa Nova, como Daniélou, L. Bouyer, Guardini e outros, é preciosa e necessária, Forçoso é reconhecer, entretanto, que a rigorosa elaboração de uma teologia da "recapitulação" da história humana (e todos os seus valores positivos) no Cristo apenas começa a ser tentada[134]. Ora — todas as nossas páginas anteriores tendem a prová-lo — é precisamente a um confronto com a "consciência histórica" que assume ativamente o universo, que se lança à empresa inaudita de sua "humanização" e provoca o advento de uma história integralmente humana, que a consciência cristã é imperiosamente solicitada nesta meia altura do século XX. Deixar-se-á ela dominar pela *petite peur* de que fala Mounier?[135]

Acreditamos, de nossa parte, que os fundamentos, tanto bíblicos como dogmáticos, daquela que foi chamada por Thils "teologia das realidades terrestres" são os mais sólidos. O que tentamos entretanto nestas páginas foi uma análise, no plano do desenvolvimento das idéias, da formação da "consciência histórica" moderna, de seu conteúdo original, da amplitude do seu dinamismo atual; e, por outro lado, a reconstituição do que se poderia chamar uma "consciência histórica" bíblico-cristã ou simplesmente cristã, de seus elementos constitutivos, de seu dinamismo fundamental. Ora, a conclusão desta análise impõe-se a nossos olhos com irresistível evidência: só as dimensões da "consciência histórica" suscitada pela revelação bíblico-cristã parecem suficientemente amplas para envolver os espaços culturais abertos pela revolução científica dos tempos modernos; só sua exigência de anterioridade parece suficientemente pro-

134. Ligados a esse esforço, ficarão, sem dúvida, os nomes de teólogos como Pierre Charles, Henri de Lubac, Léopold Malevez, Gustave Thils, M.-D. Chenu, Eugène Masure, Jean Mouroux; de filósofos como Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Friedrich Dessauer, Dominique Dubarle, E. Rideau, Xavier Zubiri; de historiadores como Chistopher Dawson, H.-I. Marrou, Friedrich Heer. A significação decisiva da obra de Teilhard de Chardin, para além das reservas que pode suscitar, reside precisamente na aguda visão do problema e nas amplas perspectivas em que coloca sua solução: ver O. A. RABUT, *Dialogue avec Teilhard de Chardin*, Paris, Cerf, 1958.

135. No fim da última guerra, um livro como *Consécration*, de ÉMILE RIDEAU [ver nossa apreciação de *Verbum* 5 (1948) 73-76] prenunciava o amadurecimento de uma tomada de consciência generosa e audaz. Do fundo de que sombrias frustrações levantou-se, depois, um frio vento de pessimismo para crispar e mesmo em parte paralisar tão belo impulso da reflexão cristã?

funda para firmar a transcendência do homem sobre o mundo, da pessoa sobre as coisas e os instrumentos, em face da imensa tarefa histórica da edificação de um universo "humanizado". Nossa conclusão é, deste modo, de um ponto de vista cristão, resolutamente otimista em relação ao chamado "mundo moderno". Historicamente ela se apresenta fundada, como tentamos demonstrar, se atentamos a que as premissas dinâmicas, a partir das quais evolveu o mundo moderno, estavam dadas na visão cristã da história e já no "humanismo histórico" tão profundamente original do povo bíblico. "Humanismo histórico" que, *demitizando* radicalmente a natureza, liberta diante do homem um espaço infinito para todos os seus "projetos"[136]. Mas, por isso mesmo, julgamos que outra conclusão se impõe com não menos força: só na "consciência histórica" cristã poderão encontrar solução as aporias que tornam ambíguos os "projetos" do homem moderno e obscurecem a seus olhos as perspectivas últimas e decisivas em que deve ser situado o problema do *sentido da história*. Se este sentido não é dado numa história retificada, mas é criado pelo jogo das liberdades humanas — pelos homens que, pensando a história e agindo na história, existem historicamente — só o homem cristão parece capaz de elevar-se até o plano em que a fecundidade das criações humanas alimenta o crescimento positivo da história. Mas, se nossa conclusão é justificada no plano da análise histórica e do desenvolvimento das idéias, sua face teórica apresenta uma *significação* decisiva para as opções concretas que a consciência cristã é chamada a realizar nesta hora da história. É a hora em que o homem moderno dita seu espaço vital para colocá-lo sob o signo conjugado, e duplamente infinito, do universo e do átomo; em que abandona assim, e para sempre, a morada longamente familiar do "mundo

136. É da constatação deste "humanismo histórico" que VICENTE FERREIRA DA SILVA parte em sua tentativa, de inspiração heideggeriana, de encontrar uma via de acesso aos "mitos originais". Segundo o filósofo paulista, o cristianismo significa uma "antropofania" acompanhada de uma "teocriptia", de um *escondimento dos deuses*; ver Idéias para um novo conceito do homem, *Revista Brasileira de Filosofia* 1 (1951) 423-456. Como humanismo da encarnação, ele provoca o aparecimento de um "mundo do homem", de uma história que se constitui pela dominação humana, fechada pelo horizonte humano da ciência e da técnica: ver Hermenêutica da época humana, *Revista Brasileira de Filosofia* 5 (1955) 116-172; Natureza e cristianismo, *Revista Brasileira de Filosofia* 7 (1957) 279-284. O profundo pessimismo do pensamento de Ferreira constitui, assim, uma atestação *ex opposito* do otimismo cristão.

natural" e a tranqüila sucessão de seus ritmos e corta todas as amarras para a grande aventura em demanda do novo, do imprevisto, do vertiginoso "mundo humano"[137]. Ora, tal "projeto" de "humanização" científico-técnica da natureza — o mais revolucionário e o mais audaz — traz inscrita, em sua essência, uma profunda ambigüidade e formula-se como um risco supremo para o homem. Não comporta ele a ameaça de uma anulação da subjetividade, devorada por seus próprios instrumentos (sua ciência e sua técnica), de sorte a se perder o mistério da pessoa na anônima e implacável "função planificadora" de uma pseudo-humanidade de pesquisadores e técnicos?[138] Não provoca, por outro lado, o mais sutil pragmatismo, ao conferir uma primazia absoluta à *ação*, ao mundo *construído*, e não ao mundo contemplado, à Eficácia, e não à Verdade, ao *hic et nunc* da história *vivida*, e não ao sentido último da história *pensada*? Marcha irreversível para a socialização técnica, na qual as formas agressivas dos socialismos não representam, sem dúvida, senão estádios transitórios; relativização de todo conhecimento em regiões independentes de validez, rigorosamente circunscritas pelos limites das axiomáticas particulares e pelo conteúdo "operativo" dos conceitos: esta perspectiva poderia representar para o homem da idade científica — em oposição, é verdade, à inspiração profundamente humanista das suas origens — a possibilidade de uma "desumanização", pela integração das consciências individuais dos imensos cérebros coletivos que serão os centros vitais do mundo racionalizado e pelo fechamento de qualquer abertura para a compreensão do *sentido total* da existência.

Esta visão quase alucinante de um mundo em que a função parece subsistir independentemente do *ser*, surge assim como real possibilidade que seria pueril desconhecer. Mas se ela fascina os profetas de desgraças, e é inesgotável tema literário dos pessimistas de profissão, a consciência cristã deve fixá-la com sereno e lúcido otimismo[139]. Porque as aporias da civilização científica articulam-se em dois planos conjugados que se constituem paradoxalmente em oposição a seus próprios fundamentos; e só a

137. A expressão é de Henri Breuil: a humanidade acaba apenas agora de romper as amarras que a retinham aos tempos neolíticos. Citado por F. R. BERGOUNIOUX, *La préhistoire et ses problèmes*, Paris, Fayard, 1958, p. 273.

138. Ver D. DUBARLE, *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, pp. 115-131.

139. *Ibid.*, pp. 131-141, e *Optimisme devant ce monde*, pp. 130 ss.

consciência parece encontrar em seus princípios mais profundos a solução para estas aporias. Temos, de um lado, o plano do crescimento anônimo dos *instrumentos* de dominação da natureza, ou seja o plano do *progresso* como um devir coletivo e impessoal das forças do homem; e, de outro, o plano da diferenciação formal indefinidamente multiplicada das *regiões de objetividade* do conhecimento humano, ou seja, o plano da *cultura* como marcha para a especialização rigorosa das técnicas do saber. Ora, a "consciência histórica" dos tempos modernos nasceu da exaltação da subjetividade como matriz do *projeto* de "humanização" da natureza pela ciência e pela técnica; e, como o aprendiz de feiticeiro. a subjetividade mesma se vê ameaçada de submersão no implacável anonimato de seus instrumentos gigantescos e eficazes. A ciência se constituiu como uma cartesiana resolução de verdade total; e é como se ela tivesse conduzido o homem para as regiões em que o ser não mostra senão uma face neutra e relativa. Mas, se a consciência cristã, como "consciência histórica", se constitui também pela afirmação da subjetividade criadora em face do mundo, seus fundamentos últimos transcendem o plano neutro dos instrumentos e de seu necessário e quase mecânico progresso. A subjetividade é criadora como liberdade ética, e é, portanto, no plano mais profundo das opções concretas que a verdadeira ambigüidade da história se manifesta: ela torna-se para a liberdade o terreno da salvação e da perda[140]. Esta dimensão *soteriológica* da história não se encerra para a consciência cristã no horizonte do mundo e no sucesso de sua transformação. Ela passa além das obras do homem, como ser cultural coletivo, para referir-se ao destino transcendente e único da pessoa singular. A pessoa encontra, na participação a um Centro absolutamente pessoal e concretamente universal da história, o fundamento da sua ação histórica: esta coopera, então, a um real processo de *personalização* do universo[141]. Na visão cristã, portanto, o irreversível processo da socialização unifica a natureza e o homem, aprofundando a originalidade da pessoa singular. A ação de cada homem, com efeito, passa além dos *instrumentos* que suscita e emprega e

140. Vejam-se a respeito as páginas profundas de PAUL RICOEUR, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, pp. 80-102.

141. Ver P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'apparition de l'homme*, Paris, Seuil, 1956, pp. 367-369; *Le milieu divin*, Paris, Seuil, 1957, pp. 134 ss.; *L'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1959, pp. 265-267.

das *obras* que cria, define-se no plano ético pelo *sentido* de uma opção que empenha o ser mais íntimo da pessoa. Desta sorte, a emergência do mundo e da história, unificados no Cristo, não é a emergência de uma totalidade ideal de estrutura panteísta a modo do Espírito objetivo hegeliano. É a convergência das liberdades pessoais num *sentido* que finalmente se manifestará como a plenitude da paz divina envolvendo o homem e seu universo. Atribuindo um conteúdo ético à ação histórica do homem, a consciência cristã supera, por outro lado, o relativismo das "regiões de objetividade" do saber científico fechadas em suas estruturas formais. O problema do *sentido da história* coloca-se, para ela, no plano absoluto de uma opção que decide finalmente do destino e do ser mesmo do homem que *faz* a história; que entrega, portanto, nas *mãos do seu conselho* — para usar a expressão bíblica — a responsabilidade da história[142].

142. Ver HENRI NEIL, Le sens de l'histoire, *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958) 60-77, e o estudo de JEAN LADRIÈRE, Histoire et destinée, *Revue Philosophique de Louvain* 58 (1960) 103-134.

Capítulo IX

CONSCIÊNCIA E HISTÓRIA

Julgamos impor-se uma advertência preliminar: a concepção de consciência que nossa reflexão supõe é hostil a qualquer interpretação idealista do processo histórico, em termos de uma sucessão de formas com que o espírito se exterioriza. O ser temporal é um estatuto objetivo da existência humana, independentemente de sua intenção pela consciência. É uma estrutura do mundo no qual o homem se insere. Mas, existir temporalmente só se torna existir histórico quando a intenção da consciência confere ao "tempo do mundo" uma significação de "tempo do homem"; quando o modo temporal do ser-no-mundo torna-se ser-para-a-consciência. Então o mundo é o horizonte de um *sujeito*: o existir histórico poderá ser definido pela dialética da interseção dos horizontes de mundo, que se descobrem a partir da dialética intenção-expressão constitutiva da subjetividade. O tempo histórico é o tempo urdido pelas relações intersubjetivas. Ora, quando o horizonte do mundo é um horizonte de totalidade, quando o sujeito *se põe* absolutamente em face do mundo, a relação intersubjetiva torna-se uma comunicação sobre a significação mais radical da existência, a comunicação de uma mundividência assumida como tal. Então a relação intersubjetiva, como comunicação das consciências, se faz num plano que denominamos "consciência teórica" (no sentido original grego de "theoría", que traduz primeiro uma visão sinótica, e depois uma intenção totalizante do real). Aqui a totalidade da existência fica assumida reflexivamente (consciência teórica) no modo de existir histórico (comunicação das consciências): a *consciência teórica* é a forma mais radical de *consciência histórica*.

Assim, é precisamente porque vivemos sob o signo de uma cultura que avançou mais profundamente e mais decididamente no sentido de uma *teoria* do mundo que fazemos mais agudamente a experiência da historicidade. A consciência do homem ocidental torna-se, com intensidade dramática, uma consciência histórica, e esta intensidade propaga-se rapidamente e faz a volta de todos os povos e de todas as culturas. Tal a situação espiritual que se apresenta hoje para nós como o mais grave de todos os problemas: quais as alternativas de destino que se oferecem a uma humanidade decidida a existir cada vez mais *pensando* sua história; e, portanto, *fazendo* esta história?

É em atenção a este problema decisivo que voltamos aqui nossa reflexão para o tema da inteligibilidade específica do existir histórico.

Convém primeiramente restringir a acepção do termo "história" à significação da realidade que presentemente temos em vista: a realidade do existir temporal do homem, enquanto este existir é o existir de um *sujeito*. É, pois, de *história humana* que falamos, e ela é uma dimensão original da realidade — a dimensão específica da realidade humana —, porque o homem é *consciência*, isto é, sujeito, ou seja, *intenção* do objeto e recriação do objeto na *expressão* do ser-para-si. Fala-se, com efeito, por uma extensão análoga do termo, em *história natural*, ou mesmo em *história da natureza*: trata-se, nesse caso, da descrição e possível explicação do encadeamento temporal e evolutivo das formas vivas, ou ainda das estruturas elementares da matéria (evolução dos seres vivos, origem e evolução do universo). O homem insere-se, sem dúvida, na "história natural", e mesmo, numa determinada perspectiva, pode-se tentar a interpretação da história humana dentro das coordenadas mais vastas da história da vida, onde o fenômeno "consciência" ou o "passo da reflexão", para falar como Teilhard de Chardin, marca um patamar da evolução de absoluta originalidade com relação aos estádios anteriores. A obra de Teilhard de Chardin é precisamente uma tentativa audaz e grandiosa de pensar a história humana e seu sentido a partir das solidariedades "naturais" do homem. Há, sem dúvida, aqui o risco de uma obliteração da dimensão específica da história humana, que é iniciativa da subjetividade — da consciência — e, como tal, se desenvolve no mundo da cultura, criação do homem[1].

1. Em que medida Teilhard correu conscientemente este risco, e em que medida o superou, é tema que não podemos desenvolver aqui. Sobre as dificuldades suscitadas pela perspectiva "naturalista" na conceituação da história humana, ver RAYMOND ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938, pp. 25-39.

Como quer que seja, a análise da inteligibilidade específica do existir histórico gira em torno da relação consciência-mundo e da comunicação das consciências, da relação intersubjetiva. A sucessão temporal das formas da vida que antecederam a aparição do homem, a natureza dos seus condicionamentos, e mesmo a descoberta de causalidades estendendo-se no tempo e vindo a desembocar na emergência do homem permanecem extrínsecos ao núcleo constitutivo da existência histórica: quando esta se revela (por exemplo, nos restos de cultura e na atestação portanto da natureza transformada em objeto e intencionada por uma consciência), o homem já está presente. Trata-se, pois, de uma gênese dialética, e não de uma gênese temporal do existir histórico.

Ora, a elucidação desta gênese e a determinação da estrutura específica do ser histórico devem visar ao plano de intencionalidade da consciência, em que precisamente intencionar o objeto seja afirmar-se (e reconhecer-se) como *sujeito* do existir histórico. Mesmo porque a própria visão das formas naturais em sucessão no tempo, a "história" do universo ou da vida e a convergência dos seus fios para o homem, desenha-se no horizonte da intencionalidade científica — no plano da consciência — e repousa, em última instância, na possibilidade radical da consciência de pensar a realidade como história. Levanta-se, então, a questão decisiva: há uma dimensão específica da consciência — *da intenção do objeto* — na qual a realidade se revela como história?; na qual, portanto, a *expressão* do objeto se faça necessariamente em termos de história? Tal o nosso problema.

De início, uma constatação de fato: a história se nos revela empiricamente porque o horizonte do mundo assume a estrutura de uma sucessão de "eventos". A natureza própria do evento consiste precisamente em revestir uma "matéria" de uma significação que a situe dentro do devir coletivo que chamamos a "história" — do indivíduo, do grupo, da nação, de uma época ou mesmo de toda a humanidade. O que dá dimensão histórica ao evento, no seu conteúdo natural, é a significação que ele adquire para as consciências que podem exprimir sua compreensão do evento mesmo, libertando-se, de certo modo, da singularidade empírica, de sua limitação no "aqui e agora", e referindo-o a um devir intencional

que existe para-as-consciências: o evento presente religa-se a uma constelação de eventos passados não somente porque os sucede no tempo, nem em força de determinismos naturais, mas porque a partir deles se explica como uma possibilidade concreta, agora realizada, de uma emergência de ser dentro do universo dos homens — das suas obras e da sua liberdade. Assim, o homem se experimenta a si mesmo existindo historicamente, porque inserido numa estrutura de eventos. Esta estrutura não aparece como realidade acabada, uma realidade feita, mas uma realidade de devir, uma realidade que se faz; e o fazer-se da sucessão dos eventos, condicionado pelos mil fios da trama espessa do mundo, desarticulado a cada momento pela irrupção do acaso, do inesperado, conserva não obstante sua profunda e tenaz unidade porque é um fazer-se para-a-consciência, sendo a manifestação de um *sentido* que só à consciência se descobre. Logo, a realidade se revela como história quando a intenção dos objetos por parte da consciência visa a uma estrutura *aberta* e *significativa* de eventos. *Aberta* porque em devir: do evento presente desprendem-se já flechas de infinitas possibilidades que apontam para o evento iminente, para os eventos mais longinquamente futuros[2]. *Significativa* porque os eventos não são dados como coisas ou somados como partes de um todo homogêneo; existem como tais na medida em que, por eles, o homem significa a si mesmo e aos outros sua própria condição de ser histórico: ser que não se refere ao que *é* senão pela mediação do que *acontece*. Quando, pois, a intenção da realidade pela consciência se exprime na categoria do "evento", a realidade mesma adquire sua expressão de *história*; a consciência se afirma como existindo historicamente precisamente enquanto intenciona o ser como acontecer, enquanto é o sujeito da categoria do evento: o que acontece acontece-para-a-consciência. Portanto, a história não é uma cena que a consciência contempla; é uma *experiência* que ela estrutura. Nossa questão sobre a natureza da história repõe-se, assim, em ulterior interrogação: qual a razão última ou possibilidade radical de um tipo de experiência em que o ser é acontecer, e a realidade, história?

Acreditamos que a resposta a esta interrogação deve levar em conta a unidade profunda, em termos de experiência (de intenção-expressão),

2. A noção de "evento último" é uma noção-limite: o horizonte escatológico não é mais, por definição, um horizonte histórico.

dos dois aspectos de história-realidade (*Geschichte*) e história-descrição (*Historie*), cuja distinção, sobretudo a partir de Heidegger[3], se tornou clássica. Com efeito, se a história tem um conteúdo objetivo de realidade independentemente da consciência — a "matéria" dos eventos erguendo-se como relevo do horizonte mundano que a consciência intenciona —, esta realidade é só realidade histórica porque a consciência entrelaça a "matéria" dos eventos nos fios de uma narração que é a sua "forma" ou a sua significação. A "consciência histórica" se experimenta como tal enquanto se faz "consciência historiadora"[4]. Os estudos sobre as origens da ciência histórica ou da narração histórica mostram, aliás, que é precisamente no exercício de "narrar a história" que o homem começa por assumir uma consciência nítida da condição da historicidade[5]. Desta sorte, o lugar inteligível da história é uma experiência cuja expressão assume necessariamente a forma da palavra que narra, da linguagem que comunica. A temporalidade, categoria do ser-no-mundo, é, no homem, *historicidade* pela mediação de uma intenção do ser temporal na forma de uma "estrutura de eventos" e da sua expressão na forma de uma linguagem narrativa.

Vale dizer que a história surge ao termo do movimento dialético que opõe, num primeiro momento, a sucessão homogênea do "tempo do

3. Ver *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, [8]1957, pp. 372-397. Sobre o problema, ver as judiciosas observações de H.-I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954, pp. 28-50.

4. É conhecida a distinção que Karl Jaspers faz em sua obra *Philosophie*, Berlin, Springer, [3]1956, II, pp. 118-122, entre "historicidade" (*Geschichtlichkeit*) e "consciência histórica" (*geschichtliches Bewußtsein*), de uma parte, e "saber histórico" (*historisches Wissen*) e "consciência historiadora" (*historisches Bewußtsein*), de outra. A "consciência histórica", segundo Jaspers, experimenta-se a si mesma existindo historicamente e, como, tal, existindo no "instante" (de inspiração kierkegaardiana); a "consciência historiadora" faz da história uma narração não-participada e, como tal, abstrata. Considerações análogas fundamentam a concepção jaspersiana da história, exposta em *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, Piper, 1949. Entretanto, a impossibilidade de se conceber uma "consciência historiadora" pura — uma narração da história desde fora da história — mostra que a rigidez da dicotomia jaspersiana fecha o caminho para uma compreensão da inteligibilidade específica do existir histórico.

5. Ver, a propósito, o livro importante de F. CHÂTELET, *La naissance de l'histoire*, Paris, Minuit, 1962, sobre as origens do gênero histórico na literatura grega. A conclusão desenvolve considerações pertinentes sobre a unidade entre "historicidade" e "narração histórica".

mundo", como exterioridade pura, e a pura interioridade das significações que a consciência se dá a si mesma. A palavra histórica é síntese do tempo e da significação; ela é o discurso inteligível que articula um *sentido* no seio do casual e do contingente. Mas tal discurso não se desenvolve segundo os esquemas da hipótese e da verificação ou da causa e do efeito, que ordenam os fenômenos na pura exterioridade do "tempo do mundo"; aqui o sentido é radicalmente *para-a-consciência*, pois que o evento se mostra como a realização de uma alternativa oferecida à liberdade. Assim, a mediação entre o mundo e a significação é, no caso da história, uma palavra que exprime as decisões da liberdade e, portanto, o mais radical ser-para-si da consciência.

Eis, pois, como se define a dimensão própria do existir histórico: ser-no-mundo, e submetido a seus determinismos e a seus condicionamentos, o homem é *sujeito* em face do mundo: ele constitui o mundo como uma totalidade de sentido; ora, o sentido pode desdobrar-se em significação objetiva do mundo (natureza) e em significação do mundo para-o-sujeito que nele se situa (liberdade); o homem existe historicamente na medida em que exprime a significação do mundo para sua liberdade, na medida em que seu discurso sobre o mundo não é a recitação de uma lição de coisas, mas a palavra que torna ambíguo e dramático o "tempo do mundo", quebrado em sua homogeneidade pela irrupção do evento, aberto em leque de possibilidades pela decisão livre, aceito como risco e significado como aventura. Exprimir o ser-no-mundo como afrontamento de um destino: tal a essência da palavra que é história.

Ora, a palavra — qualquer palavra — é a encarnação do sentido e como o corpo da significação. É a única exterioridade possível da consciência, o sinal que não materializa o significado aos limites do "aqui e agora", constituindo-se em comunicação viva e em tradição, e que, no entanto, confere um "aqui e agora" à consciência que significa, uma situação no mundo ao sujeito que pensa o mundo. Desta sorte, a palavra inaugura o advento do sujeito no mundo[6]. Entretanto, se a palavra que exprime o mundo segundo uma significação imanente a seu objeto — o discurso vulgar ou mítico ou científico sobre a natureza — traduz já o

6. Ver as penetrantes análises de G. Gusdorf em *La parole*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956.

paradoxo de uma consciência que se exterioriza para dar corpo a seu ato de significar, a palavra que exprime o ser-no-mundo segundo uma significação voltada para sua pura interioridade, para sua liberdade — a palavra que é história — leva a extrema agudeza este paradoxo, pois encarna o mais radical ser-para-si, ou seja, a livre opção, na alteridade de um sinal. Ou ainda: a consciência que pensa o objeto *em-si* (natureza) deposita a significação que lhe confere na exterioridade da palavra; a consciência que pensa o objeto *para-si* (liberdade) é ainda na palavra que encarna a significação de sua mais rigorosa autoposição. Dupla saída, duplo êxtase da consciência: aquele que manifesta a significação do *objeto* e aquele que indica o sentido da *decisão*. A palavra circunscrita pelos conteúdos do mundo, e a palavra suscitada pelas iniciativas da liberdade. Dupla linha de intencionalidade intersecando-se em cada plano da consciência e em cada projeção no discurso, no *logos* pensado e no *logos* proferido: a intencionalidade da coisa e a intencionalidade do evento, a palavra "natureza" e a palavra "história".

Ora, o paradoxo da exterioridade da consciência no sinal não se explica se o *para-si* da consciência não se apresenta no homem, dentro da unidade de um mesmo movimento, como para-o-outro, como comunicação. No homem, a consciência não é interioridade absoluta, puro espírito. Ela se dá a si mesma um corpo: não o corpo-objeto, sujeito às causalidades físicas e biológicas, mas o corpo em permanente gênese de significação, o corpo do gesto, da palavra, do sinal em suma. A consciência, no homem, é essencialmente anunciadora: ela proclama, invoca, define. Tal condição estaria condenada a uma total ininteligibilidade se a face da consciência que se prolonga na exterioridade do sinal não fosse voltada para outra consciência, não projetasse, ao descobrir-se, o espaço humano da comunicação. Fazemos, por comodidade de método, a ficção do sujeito individual e da palavra solitária. Na verdade, o sujeito é, desde sua gênese primeira, uma comunhão, e a palavra um diálogo. Podemos mesmo tentar a demonstração rigorosa da necessidade, para uma consciência-no-mundo e que se exterioriza no sinal, de situar-se em face da outra consciência, de definir-se como o singular "eu" na medida mesma em que se insere no movimento que a conduz a afirmar-se no plural "nós": com efeito, se a condição mais radical da intenção do objeto é, para a consciência, o afirmar-se como *sujeito*, o constituir o mundo como seu horizonte origi-

nal; se o arrancar-se da consciência para-o-objeto é o movimento mesmo de exprimi-lo *para-si*; então a exteriorização da expressão imanente do objeto na transcendência do sinal, a volta ao mundo objetivo através do corpo da significação — gesto e a palavra — após a conquista da significação pura na interioridade da idéia, não se podem explicar senão por uma intencionalidade transobjetiva, pela posição de uma pluralidade de sujeitos, pela comunidade de um "nós" que se constitui precisamente através da mediação do sinal, da palavra e do gesto, no espaço da comunicação.

Logo, se a consciência é anunciadora, ela interpela e responde. Não se compreende que ela se anuncie ao mundo dos objetos; ela tece, portanto, pela criação dos sinais, as linhas do universo dos sujeitos. Ora, o plano da intersubjetividade não somente define a possibilidade mesma da consciência encarnada; na verdade, é nele que se joga o seu destino. O sinal pode traduzir a parábola e a fábula da imagem do mundo, ou a evidência rigorosa de suas leis, o mito ou a ciência: e temos então a palavra "natureza" trocada entre os sujeitos e traçando o contorno de seu *estar-no-mundo*; ou pode exprimir a aparição do "outro", o evento imprevisível que irrompe de sua liberdade, o mistério mesmo de sua presença: e temos então a palavra "história" como a interpelação decisiva entre os sujeitos, e definindo o sentido de seu *reconhecer-se* no mundo.

Desta sorte, ainda que, pelo discurso sobre a natureza, o mundo se torne mediador entre as consciências, o que definitivamente se manifesta no sinal é o apelo do reconhecimento, a saída e o caminho para a aventura da comunicação. O homem se encontra lançado ao mundo, com ele luta e o transforma para emergir sobre os planos envolventes de seus determinismos, do físico ao biológico: o trabalho humano, porém, é práxis criadora de um mundo porque é trabalho e palavra. E a palavra que assume todas as outras é aquela que é invocação e resposta, a palavra que é diálogo. Vale dizer que em nenhum momento o homem pode, como *sujeito*, ser definido "ser natural": sua gênese não é a partir do *mundo* que ele compreende e transforma, mas a partir do *outro* que ele interpela. Como tal, o homem é *ser histórico*. Se a luta do homem com o mundo, para nele sobreviver e para com ele alimentar as suas carências, não é uma simples luta pela vida, mas uma luta pela significação — pela humanização — do mundo, é que somente o mundo significado e humanizado torna-se o espaço permeável ao encontro e à comunicação das consciências. Eis

por que o trabalho humano é "histórico", e não simplesmente "natural", é a substância mesma do evento, o gesto concreto da consciência que se anuncia, da liberdade que se encarna. O trabalho é princípio de realização do homem — e caminho de sua libertação — na medida em que atravessa a espessura opaca de seu conteúdo material para emergir no espaço livre da palavra e do gesto. Nesse plano, a intenção do objeto solicita a liberdade do "eu" e é *significada* à liberdade do "outro". Ela revela então a realidade como história porque a exprime como lugar do reconhecimento ou do encontro do "nós", como estruturada a partir do evento primordial da palavra. A dialética do trabalho e da palavra, implicando a comunidade dos sujeitos desde sua situação no mundo e a tarefa concreta de seu reconhecimento, é, assim, a dialética fundamental da história. Ela articula a gênese dialética do homem como ser histórico[7].

Vê-se, assim, a possibilidade radical do tipo de experiência em que a realidade é apreendida como história: está dada na natureza da consciência encarnada como *abertura-para-o-outro*; o drama do reconhecimento é o evento por excelência, aquele em que a consciência se refere ao *ser* pela mediação do *acontecer*, e inscreve assim, no ser que é *dado* — no conteúdo objetivo do mundo —, a ambigüidade, a expectação, a possibilidade sempre suspensa e a surpresa sempre renovada do ser que é *criado* pelo encontro das liberdades. A experiência do histórico articula-se, portanto, a partir do "momento", que rompe a homogeneidade linear do "tempo do mundo" com a palavra da decisão face ao "outro". Aqui o curso igual da sucessão das coisas cede lugar à emergência dos *kairói*, dos instantes dramáticos em que as consciências se comunicam, as palavras se cruzam, as decisões se afrontam: o "tempo do mundo" é assumido no "tempo do

7. Ver o admirável estudo de PAUL RICOEUR, Travail et parole, apud *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, pp. 183-212; a presença da dialética da palavra na gênese do homem é visível num texto bem conhecido de PIO XII (Discurso à Pontifícia Academia de Ciências, *Acta Apostolicae Sedis* [23 Dez. 1941] 506) quando afirma, falando da geração do homem: "*Somente do homem poderia provir um outro homem que o chamasse pai ou progenitor*". Com efeito, a geração biológica, realizando-se no plano do "ser natural", não basta para definir a aparição do homem como "ser histórico". Sem interlocutor, o homem é impensável como "sujeito" — como homem. E a relação biológica da paternidade só é relação humana quando se alça ao plano de reconhecimento. Ver, a propósito, GEORGES GUSDORF, *Traité de métaphysique*, Paris, Colin, 1956, pp. 250-288.

homem", que é história. O *kairós*, urdido pela circulação da palavra, pelos fios do diálogo, é o lugar inteligível que permite à rigorosa singularidade da consciência-de-si sua situação no "aqui e agora", sua aventura no mundo: o apelo e o encontro do outro[8]. Assim, uma única e decisiva interrogação se inscreve na possibilidade mesma do existir histórico do homem e suscita a palavra sempre recomeçada — nas iniciativas e nas obras históricas — da resposta que cria o espaço para o avanço da história: qual a significação do homem para o homem?

Voltemos à nossa observação inicial: é a partir de uma prodigiosa complexidade de elementos — no plano da técnica, da ciência ou da ideologia — que o homem habitante do espaço histórico do Ocidente moderno, em cujas linhas de força todas as culturas hoje se situam, elabora sua "teoria" do mundo. Ora, a tarefa primordial, aquela na qual se joga o destino da história e que é o esforço pelo reconhecimento das consciências, desenha-se necessariamente na perspectiva desta "teoria". Em realidade, a fórmula do encontro do "outro" complexifica-se no cruzamento de todos os planos de pensamento e ação — da eficácia técnica à justificação ideológica — nos quais se desdobram as "visões do mundo" hoje em confronto no círculo fechado de uma cultura que deu a volta à Terra e se encontra inapelavelmente face às questões essenciais e às opções decisivas: em face da própria possibilidade de um amanhã histórico para o homem.

Se a reflexão filosófica conserva ainda algum sentido na hora em que o alerta é dado e os operadores se alinham como sonâmbulos nas rampas de onde as ogivas nucleares apontam para um céu que é o espaço calculado das trajetórias de destruição, este sentido só pode ser a intensa e apaixonada meditação em torno da palavra matriz — primeira possibilidade e risco supremo da história —, a palavra da "comunicação". Uma linguagem complicada ao infinito e multiplicada em mil expressões

8. Em grego "kairós" quer dizer o "tempo oportuno", o tempo da decisão. Sobre a importância desta noção para a filosofia da história, ainda que numa perspectiva diferente da nossa, ver MAX MÜLLER, *Expérience et histoire*, Paris, Béatrice/Nauwelaerts, 1959, pp. 71-88. Para a concepção da história a partir da linguagem, é importante a obra de GASTON FESSARD, cuja discussão pormenorizada suscitaria, por outro lado, reservas e críticas de nossa parte. Ver sobretudo o 1º volume da obra *De l'actualité historique*, Paris, Desclée, 1959. A crítica mais interessante a esta obra parece-nos ser a de E. ORTIGUES, Réflexions sur la théologie de Gaston Fessard, *Revue de Métaphysique et de Morale* 66 (1961) 312-325.

— eficaz na técnica, rigorosa na ciência, agressiva na ideologia — circula entre os homens da primeira civilização planetária e traduz uma intenção audaz e quase vertiginosa de "teoria" do mundo. Mas a aguda consciência histórica, que se adensa em torno dos núcleos de reflexão teórica e dos projetos de conquista acelerada da natureza e da organização social, reclama a palavra que não seja apenas a transmissão das técnicas, o formalismo das análises, a justificação dos interesses; reclama a palavra na qual o homem mesmo seja proferido, voltada para o encontro e o reconhecimento. É para a audácia e a autenticidade desta palavra que a filosofia nos parece hoje chamada: a inspiração socrática de suas origens se faz presente neste apelo, bem como a exigência mais profunda da sua vocação humanista.

Capítulo X

NOTA HISTÓRICA SOBRE O PROBLEMA FILOSÓFICO DO "OUTRO"

A reflexão sobre a existência histórica do homem encontra, como tarefa fundamental, a elucidação filosófica do problema do *outro*; de sua existência e de seu reconhecimento. Problema da "comunicação das consciências", que se impõe cada vez mais como um dos temas maiores da reflexão filosófica contemporânea a partir do momento em que esta reencontra a ambição hegeliana de *refletir* a história. Com efeito — é a lição definitiva de Hegel —, a existência como história só pode ser refletida pela *consciência-de-si*, e a *consciência-de-si* se constitui fundamentalmente na relação com o outro[1].

Ora, é sabido como o problema clássico da filosofia ocidental é o problema da relação *consciência-mundo*. Na ênfase poderosa dada a esse tema dominador, o problema do *outro* permanece como em surdina e apenas aflora com suficiente nitidez precisamente quando o pólo da reflexão filosófica — e Hegel representa aqui a viragem decisiva — se desloca da *natureza*

1. Num texto famoso, HEGEL escreve: "É a força do falar como tal que leva a cabo o que deve ser realizado. Pois (a linguagem) é o *ser-aí* (*das Dasein*) do puro Si mesmo como tal (*des reinen Selbst als Selbst*); nela, a singularidade para-si da Consciência-de-si (*die für sich seiende Einzelheit des Selbstbewußtsein*) entra como tal na existência, de sorte que *ela existe para os Outros*" (*Phänomenologie des Geistes* [ed. Hoffmeister], Hamburg, Meiner, 1952, p. 362).

para a *história*[2]. A partir de então o tema *outro* passa a ser, por sua vez, fundamental[3]. Talvez mesmo a temática mais empenhativa da filosofia contemporânea se manifeste no movimento de reflexão que visa ao *outro* e à conquista do universo intersubjetivo da comunicação, mais do que na clássica perseguição da "idéia" do *objeto* e na subida para o céu das essências.

A reflexão filosófica no Ocidente parte da descoberta grega do *logos* como descoberta do princípio, do universal, do imutável, da lei. A dimensão do *outro*, emergindo como rigorosamente singular na contingência do *encontro*, é envolvida desde logo na depreciação do contingente que está presente na inspiração da filosofia do *logos*. Apenas a *forma* merece elevar-se à esfera de contemplação (θεωρία), que é o ato filosófico por excelência. O *evento* (é, antes de mais nada, este acontecimento radicalmente humano, que é o encontro do *outro*) fica entregue à ponderação e ao cálculo da prudência (μῆτις)[4]. A luz da Idéia envolve tão somente as realidades eternas. O *outro* permanece mergulhado nas sombras da história.

A experiência mais fundamental do encontro com o *outro*, segundo o ensinamento de *Hegel*, que de início referimos, é a experiência da palavra comunicada, do diálogo. Ora, o *logos* é palavra. E há um paradoxo profundo no fato de que a filosofia do *logos* tenha sido a filosofia da anulação do *outro*. Na verdade, a mais alta realização dessa filosofia, ou seja, o platonismo, encontrou seu método e sua expressão precisamente no *diálogo*. Mas o que é significativo no diálogo platônico, como *encontro* das almas e sua salvação pela filosofia — essa a essência da mensagem socrática —, é a submissão dos interlocutores ao *logos*, de tal sorte que a salvação oferecida pela filosofia reside, finalmente, no consentimento à *Idéia*, que o *logos* descobre através do *diálogo*. Assim, o *diálogo* platônico leva os interlocutores a se reconhecerem, definitivamente, somente no plano em que o *outro*, como o *eu* mesmo, converge na impessoalidade do *logos*. O *logos* é *médico* e *condutor*[5], sua função é curar as almas das

2. Ver R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1945, pp. 176-177.

3. Ver, a respeito, A. de Waelhens, *Existence et signification*, Louvain, Nauwelaerts, 1958, pp. 263-289; e o artigo sugestivo de Fridolin Wiplinger, Dialogischer Logos: Gedanken zur Struktur des Gegenüber, *Philosophisches Jahrbuch* 70 (1962) 169-190.

4. Ver Carlo Diano, *Forma ed evento: principi per una interpretazione del mondo greco*, Venezia, Neri Pozza, 1952.

5. Ver *Górgias*, 475 d; *ibid.* 527 e.

enfermidades da existência sensível, libertá-las do contingente, do empírico da existência individual. É a personagem Sócrates quem fala: "É absolutamente necessário dizer adeus a mim, a ti, a Górgias, a Filebo, e só invocar o testemunho do *logos*"[6]. Polarizado pela Idéia eterna, o *logos* platônico transcende, desde o início, o plano do histórico[7]. Assim o problema do *outro*, do *encontro* humano, que é denominado na tragédia grega pela dura lei do destino, pela implacável *moira*, vem a ser, na filosofia, submetido inteiramente às exigências do *logos universal*.

É significativo, a esse respeito, que o problema do *outro* não se coloque, para Aristóteles, na metafísica ou na psicologia, mas somente na moral: a *Ética a Nicômaco* é um tratado sobre a felicidade (εὐδαιμωνία), que nasce da ação virtuosa. Ora, a mais alta virtude é a contemplação (θεωρία) das divinas realidades, e por ela o Sábio adquire sua independência (αὐτάρκεια). É verdade que nos livros VIII e IX da *Ética*, Aristóteles estuda longamente a amizade como caminho aberto para romper a solidão do Sábio. Para Platão, no *Banquete*, o amor (ἔρως) é apenas o "intermediário dinâmico" (μεταξύ) que impele a alma na ascensão para a contemplação da Idéia do Belo. Se Aristóteles não aceita o idealismo platônico, subordina entretanto seu conceito da amizade e do "amigo perfeito" às exigências da contemplação, que estão presentes na intenção do homem virtuoso: no *logos* da contemplação, os amigos se contemplam como um espelho[8]. A amizade aristotélica é essencialmente aristocrática: ainda aqui, portanto, o perfil do *outro* é absorvido pelo esplendor do *logos*[9].

Na mesma perspectiva aristocrática situa-se a amizade epicurista, que é o fundamento da ética dos mestres do Jardim[10]. Mas a perfeição dessa moral do *logos* universal e impessoal é alcançada, sem dúvida, no rigor e na severa grandeza da ética estóica. Foi de imensa importância a

6. Ver *Filebo*, 59 b.

7. Ver René Schaerer, *La question platonicienne*, Imprimerie de l'Université de Neuchâtel, 1938, pp. 24-47; e Robert E. Gushman, Therapeia: *Plato's Conception of Philosophy*, University of North Carolina Press, 1958, pp. 282 ss.

8. Ver *Ética a Nicômaco*, VIII, cap. 9.

9. Ver R. A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 118 ss.

10. Ver A. J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 1946, pp. 36-70.

contribuição do estoicismo para a formulação do conceito de *lei natural* e para a universalização da noção de *direitos* inerentes à natureza humana. Entretanto, a concepção estóica da virtude leva ao extremo o intelectualismo da ética grega, a comunhão dos indivíduos no *logos impessoal*[11].

Em suma, é toda a concepção clássica da "vida contemplativa" (βίος θεωρητικός) que atenua, à luz do universalismo do *logos* e das exigências do ócio (σχολή), e da *tranqüilidade* (ἡσυχία) como bens da alma – e, no tardo estoicismo, do imperativismo da perfeição individual[12] —, o *outro*[13].

No fim da Antiguidade, o radicalismo da solidão humana do Sábio se exalta na *fuga para o Uno* de Plotino: é a última e mais alta expressão – uma expressão mística – do *logos* grego. Tanto mais eloqüente a admirável densidade humana da amizade plotiniana de que Porfírio, em sua *Vida de Plotino*, nos deixou um testemunho tão tocante[14].

Em face da densidade do destino ou do *logos* eleva-se, como uma radical novidade, a doutrina cristã do amor (αγάπη) e a revelação do *próximo* (πλησίον) (ver Lc 10,25-37). O *próximo* é termo do amor de Deus, e seu amor torna-se a exigência primeira da mensagem da Boa Nova, do εὐαγγέλιον. Dessa sorte, o tema do *outro* é introduzido na cultura antiga sob a forma de uma posição absoluta de reconhecimento e amor, dentro do movimento mesmo de aceitação da Palavra de Deus (Fé) e da nova Vida (Caridade) que dela nasce. Em confronto com o *sábio* e o *herói* grego, faz sua aparição *o santo* cristão[15]. Ora, a categoria do *próximo*, objeto constante do ensinamento de Jesus e da pregação dos Apóstolos, como o provam todos os escritos neotestamentários, insere-se como categoria fundamental na estrutura da santidade cristã[16].

11. Ver MAX POHLENZ, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1948, pp. 11-158.

12. Ver *ibidem*, pp. 277 ss.

13. Ver ALBERTO GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano, Fratelli Bocca, 1953.

14. Ver MAURICE DE GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, Paris, Hachette, 1952, pp. 79-193.

15. Ver A. J. FESTUGIÈRE, *La sainteté*, Paris, Presses Universitaires de France, ²1949, pp. 91-104.

16. Ver a publicação coletiva *L'amour du prochain*, Paris, Cerf, 1954, com bibliografia histórica e sistemática sobre o tema.

É difícil medir toda a profundeza da revolução espiritual que a revelação cristã do *próximo* e do amor-dom (ἀγάπη) originou na história ocidental[17]. A decisiva valorização da existência histórica, que confere à visão cristã sua mais radical originalidade, em face do *eternismo* do pensamento grego, manifesta precisamente um de seus aspectos fundamentais no imperativo existencial do *amor do próximo* a partir da revelação do amor-dom de Deus, que é o motivo fundamental da história santa[18].

O desenvolvimento da teologia cristã da caridade (sejam lembrados os nomes de Santo Agostinho, de São Bernardo, de Santo Tomás de Aquino, de São Francisco de Sales, de Pascal...) faz do problema do *outro* um dos temas cardeais da antropologia cristã. No racionalismo moderno, entretanto, a partir de Descartes, o problema do *objeto* volta a polarizar a reflexão filosófica, de sorte a que só a relação com a Idéia defina o *sujeito* e sua autonomia: a filosofia erige-se em sistema fechado, e o Eu ideal que pensa o sistema exige, como observa Gusdorf[19], a morte do *outro* (ou sua escravização ao domínio da necessidade racional), segundo um esquema que Hegel tornará clássico.

O racionalismo de inspiração cartesiana risca, portanto, de sua perspectiva a existência do *outro*, que aparece irredutível, em sua liberdade e contingência, à pura causalidade da Idéia[20]. Descartes é, por excelência, o gênio solitário, e a única abertura do *Cogito* é para a idéia do Perfeito, para o Deus que é garantia das *verdades eternas*. Tanto mais dramático, no século de Descartes, o protesto de Pascal: "Descartes inutile et incertain!"[21].

Em Kant, o *outro*, que surge como objeto do imperativo categórico no âmbito da "razão prática", é o homem como "essência racional" (*Vernunftwesen*), capaz de ser assumido na esfera da obrigação e na pura forma da lei moral[22].

17. Um estudo clássico a respeito é o de MAX SCHELER, Die christliches Liebesidee und die gegenwärtige Welt, apud *Vom Ewigen in Menschen*, Bern, Francke, ⁴1954, pp. 355-401. Ver também ANDERS NYGREN, *Eros et agape*, t. I, Paris, Aubier, 1944.

18. Ver VIKTOR WARNACH, *Agape: die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf, Patmos, 1951 (ver pp. 615-640). E ainda, PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *L'énergie humaine*, Paris, Seuil, 1962, pp. 192 ss.

19. Ver GEORGES GUSDORF, *Traité de métaphysique*, Paris, Colin, 1956, p. 252.

20. Ver *ibidem*, pp. 252-253.

21. *Pensées* (ed. Chevalier), n. 195.

22. Ver o cap. 1, liv. I, da *Crítica da razão prática*.

O formalismo da moral kantiana, como do criticismo em geral, é posto em questão, como é sabido, pelo idealismo absoluto de Hegel. Trata-se, para Hegel, de definir o movimento que assume na *consciência-de-si* o objeto que lhe é exterior. A sucessão dialética desse movimento começa por articular-se na *Fenomenologia do Espírito*. Aqui o problema do *outro* é reposto em toda a sua agudeza e implica sem dúvida a superação do ponto de vista "solipsista" (*solus ipse*) do idealismo objetivo característico do racionalismo clássico, que situa Hegel na origem das correntes de pensamento que irão fazer do *outro* um tema fundamental: o existencialismo, o marxismo e, em certa medida, a fenomenologia.

Na *Fenomenologia do Espírito*, a aparição do *outro* tem lugar na linha da dialética das *alienações*. A consciência não será *consciência-de-si* se não passar pelo momento do reconhecimento (*Anerkennung*) em face do *outro*. Dois textos famosos da *Fenomenologia* devem ser evocados nesse contexto: a dialética do senhor e do escravo[23] e a dialética da cultura (*Bildung*) e da linguagem[24].

Hegel torna-se o fundador da moderna filosofia da história não tanto como construtor do sistema grandioso no qual, finalmente, a posição do Absoluto *absorve o outro* na Idéia, quanto pela descoberta da dialética como instrumento de compreensão do mundo da intersubjetividade, do mundo humano em sua contextura histórica; e por fazer do momento do *reconhecimento* o momento original na gênese do processo histórico[25].

A crítica da herança hegeliana, no que se refere à absorção do *outro* na Idéia, é realizada em direções divergentes: do ponto de vista social e político, por Marx, do ponto de vista religioso, por Kierkegaard.

Marx conserva o esquema dialético hegeliano, mas seu protesto dirige-se contra a posição final da Idéia como síntese (e superação) das contradições da existência histórica. A posição dos termos é invertida para colocar, no início, o mundo não-mediatizado pelo trabalho, e, no fim, o mundo que a mediação do trabalho, após superar as formas históricas de

23. Ver *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit., B, IV, A, 3.

24. Ver *ibidem*. C, VI, B, 1 e 2. Ver também o comentário de A. KOJÈVE ao capítulo sobre a dialética do Senhor e do Escravo, em *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 11-34.

25. Ver *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse* (1830) §§ 430-435 (ed. Nicolin-Poggeler), Hamburg, Meiner, 1959, pp. 351-353.

suas *alienações*, terá tornado *humano*. O *reconhecimento* se fará definitivamente na sociedade (forma real do Espírito, no sentido de Hegel), na qual a total *naturalização* do homem permitirá a total *humanização* da natureza: o encontro do *outro* se dará na transparência desse mundo *humanizado*[26]. Conferindo, entretanto, primazia à relação homem-mundo sobre a relação homem-homem, Marx acaba, na realidade, por fechar o caminho a um autêntico *reconhecimento*[27].

Na crítica de Kierkegaard a Hegel (cuja influência é decisiva nas origens do existencialismo), o protesto que se eleva é o do indivíduo singular, de sua liberdade existencial, irredutível ao sistema. Kierkegaard se faz o defensor da *subjetividade* que se afirma de modo radical na fé: a existência cristã, fundada na fé, é precisamente a crítica em ato do logicismo hegeliano. O problema da *comunicação da verdade* torna-se, então, fundamental em Kierkegaard e está na origem do tema existencialista da *comunicação*[28].

Na linha da reação ao racionalismo clássico, que parte de Hegel e avança em polêmica com o próprio Hegel (Marx e Kierkegaard), o problema filosófico do *outro* vem a assumir importância decisiva no movimento fenomenológico e nas diversas formas de existencialismo. Torna-se também tema fundamental personalista.

Para o fundador da fenomenologia, E. Husserl, o problema do *outro* insere-se numa temática crítico-epistemológica, como aspecto do problema mais geral da *constituição transcendental*, com a qual Husserl pensa atingir o plano da apoditicidade rigorosa exigida pela ciência. O problema

26. Ver *Manuscrits de 1844* (ed. Bottigelli), Paris, Sociales, 1962, pp. 87-89. E ainda, JEAN LACROIX, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, pp. 6 ss.

27. Ver a crítica de GASTON FESSARD em *De l'actualité historique*, Paris, Desclée, 1959, pp. 121-211.

28. Como texto característico, ver *Les miettes philosophiques* (tr. fr. P. Petit), Paris, Le Caillou Blanc, 1947; sobre as relações de Kierkegaard com o pensamento hegeliano, ver JEAN WAHL, *Études kierkegaardiennes*, Paris, Aubier, 1938, pp. 87-171; e P. MESNARD, *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesne, 1948, pp. 287 ss. Ver ainda, C. FABRO, La "comunicazione della verità" nel pensiero di Kierkegaard, e V. MELCHIORRE, Kierkegaard ed Hegel: la polemica sul 'punto di partenza", apud *Studi kierkegaardiani* (ed. C. Fabro), Brescia, Morcelliana, 1957, pp. 127-163; 245-266; App. I, pp. 361-413.

husserliano do *outro* é, portanto, o problema da *constituição intersubjetiva*, de que trata Husserl num texto clássico, a quinta das *Meditações cartesianas*[29].

Dentro da corrente fenomenológica, Max Scheler tornou-se o clássico da filosofia do *outro*[30]. Sua concepção da *pessoa* está na origem de todo o movimento personalista contemporâneo. É sobretudo na terceira parte de *Essência e formas da simpatia* que Scheler trata explicitamente do conhecimento e da afirmação do *outro* como o *eu estranho* (*fremdes Ich*): para Scheler, a realidade se apresenta estruturada em esferas independentes e originais, e sobre a esfera do mundo exterior eleva-se a esfera do "mundo em comum" (*Mitwelt*), que é a esfera do encontro dos sujeitos[31]. A *pessoa* não se situa na ordem da substância ou do objeto e é, pois, essencialmente inobjetivável: é a unidade ontológica concreta dos atos. E é o exercício dos atos que atesta a presença da pessoa. A noção de "pessoa plural" ou "comunidade pessoal" (*Gesamtperson*), que exprime a unidade que dá consistência à comunidade das pessoas na referência a uma esfera de valores, é uma das contribuições mais decisivas de Scheler à elucidação do problema do *outro*.

O personalismo axiológico, e com ele a elaboração da temática do *outro* na linha de uma ética dos valores, representa uma das vertentes fundamentais do pensamento de Nikolai Hartmann, que na sua *Ética* retomou, em análises minuciosas e profundas, o problema da relação dialógica *eu-tu*, do amor do próximo e sua relação com o "amor do longínquo" (*Fernsteliebe*) e com a gratuidade da "virtude doadora" (*schenkende Tugend*), que a reflexão de Nietzsche colocara no centro do problema ético[32]. Pode-se, entretanto, perguntar se a rígida distinção hartmanniana das esferas do ser, com suas ontologias regionais totalmente autônomas, permite a recuperação integral do *outro*, cujo encontro não se dá senão

29. Ver *Méditations cartésiennes* (tr. fr. Levinas), Paris, Vrin, 1953, pp. 74- 129; e J. FRAGATA, *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*, Braga, Livraria Cruz, 1959, pp. 158-180. Para uma crítica da concepção da "intersubjetividade", ver A. BRUNNER, *La personne incarnée*, Paris, Beauchesne, 1947, pp. 52-82.

30. Sobretudo no seu livro *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, Cohen, ²1923.

31. Ver MAURICE DUPUY, *La philosophie de Max Scheler*, Paris, Gallimard, 1959, pp. 414-436.

32. Ver NIKOLAI HARTMANN, *Ethik*, Berlin, W. de Gruyter, ³1949, pp. 232-236; 449-460; 484-509.

pela mediação do mundo: embora Hartmann fale um momento na relação entre o "amor do longínquo" e a "solidariedade histórica"[33], dificilmente sua concepção de uma autonomia absoluta dos valores éticos permitiria uma reflexão conseqüente sobre o problema do *outro*, tal como se manifesta na contextura complexa (envolvendo indissoluvelmente *natureza* e *liberdade*) do acontecer histórico.

A filosofia do *encontro* recebe uma importante contribuição na obra de Martin Buber, que analisou, mais profundamente talvez que qualquer outro, o fenômeno do *diálogo* e da relação pessoal *eu-tu*[34]. Buber distingüe a relação ao *Tu*, que estrutura o mundo em termos de participação pessoal, e a relação ao *isto* ou *aquilo*, que o estrutura em termos de uma visão objetiva e abstrata. Um risco análogo ao que ameaça a rígida autonomia da esfera axiológica em Hartmann pesa sobre a concepção de Buber: a cisão entre *pessoa* e *coisa* não irá abandonar o mundo dos objetos a um destino estranho ou hostil à realização da comunhão das pessoas no *nós*, comunhão que será, nesse caso, uma diversão mística, e não um empenho histórico?

Na corrente personalista francesa é visível a influência de Scheler. Nela duas obras importantes merecem destaque. Maurice Nédoncelle é o filósofo da *reciprocidade das consciências*[35], tema sobre o qual assenta toda uma filosofia da pessoa, que se desenvolve com rigor e amplitude ao longo de uma obra sem dúvida das mais interessantes da filosofia francesa contemporânea.

Mas é o pensamento de Emmanuel Mounier que dá sua verdadeira dimensão ao personalismo francês. De procedência clássica e mesmo tomista (mas com a influência de Péguy exercendo-se fortemente em suas origens), a reflexão de Mounier orienta-se sempre mais nitidamente no sentido de vincular a afirmação da pessoa ao social e ao histórico, a situá-la,

33. Ver *ibidem*, 488-490.

34. Obras significativas de MARTIN BUBER: *Ich und Du*, Leipzig, Insel, 1923 (tr. fr. Paris, Aubier, 1938); *Das Problem des Menschen*, Heidelberg, Schneider, 1948.

35. De MAURICE NÉDONCELLE, ver *La réciprocité des consciences*, Paris, Aubier, 1941; *Vers une philosophie de l'amour*, Paris, Aubier, 1946; *Conscience et Logos: méthodes d'une philosophie personnaliste*, Paris, Aubier, 1961; *Personne humaine et nature: étude logique et métaphysique*, Paris, Aubier, 1963. Ver ainda, em tradução portuguesa, *Para uma filosofia do amor e da pessoa*, Lisboa, Livraria Morais, 1961.

assim, no terreno concreto da relação com o *outro*, da dialética do *nós*. Por outro lado, Mounier submete o personalismo à prova da ação política. A reflexão sobre a conjuntura do "entre as duas guerras", sobre a experiência a um tempo dramática e iluminadora da "resistência a um segundo conflito mundial", sobre a formidável polarização ideológica que marcou os primeiros anos do pós-guerra (ele morreu em 1950), impeliu poderosamente o personalismo de Mounier na direção de uma visão da história onde *pessoa e comunidade* se mostram como os pólos dinâmicos capazes de orientar num sentido autenticamente humano a grande mutação histórica de nossos dias, que é a *planetarização* do homem, oscilando, no capitalismo e no comunismo, entre o materialismo do indivíduo e o materialismo da massa. O encontro com o existencialismo do pós-guerra e um diálogo permanente e sempre mais empenhativo com o marxismo influíram decisivamente na última fase do pensamento de Mounier, que um desaparecimento prematuro veio abruptamente interromper[36].

Numa linha que converge com a de Mounier, mas que procede, na sua técnica de análise, ao menos em larga medida, da filosofia reflexiva do idealismo francês, a obra de Gabriel Madinier[37] e de Jean Lacroix[38] recoloca precisamente o tema do *outro* num contexto filosófico onde a primazia do *Cogito* inclinava predominantemente a análise reflexiva no sentido do sujeito e da sua *interioridade* espiritual.

Fortemente influenciado pelo existencialismo, mas conservando uma originalidade a cuja afirmação não é estranha a tradição do idealismo — que ele pretende, entretanto, deliberadamente superar —, o pensamento de Georges Gusdorf é um dos que mais energicamente se preocupam em conferir ao problema do *outro* e da *comunicação* uma significação filosófica que deverá transformar o sentido idealista da antropologia tradicional e reformular, na linha do *existir em comum* – e, portanto, da responsabilidade histórica –, a colocação clássica do problema ético[39].

Cogito, ergo sumus: este desdobramento na esfera intersubjetiva do *cogito* cartesiano, que nos propõe um capítulo sugestivo de Lucien Malverne, mostra bem a presença imperativa da temática do *outro* mesmo dentro da tradição mais marcadamente racionalista, na hora em que pensar o homem é pensar uma comunhão de destino numa irreversível aventura que já é, agora, de todos os homens[40].

O tema do *outro*, já o dissemos, é um dos temas fundamentais do existencialismo. A reação contra o imperialismo da Idéia, no idealismo racionalista, e contra o imperialismo do fato, no positivismo, leva à afirmação da singularidade irredutível do existente humano: a categoria do *sujeito* como liberdade incondicionada, e não como *lugar das Idéias* (Kierkegaard), torna-se o ponto de partida do existencialismo em suas diversas formas. Mesmo a intenção deliberadamente ontológica de Heidegger não escapa a esse condicionamento. Entretanto, se o *outro* não é absorvido na evidência na Idéia, ele se impõe como liberdade original e inobjetivável. O problema da comunicação articula-se no plano mesmo da existência concreta. O *sujeito do* racionalismo habita a solidão da Idéia. Mas, no existencialismo, surge o risco de uma solidão mais radical no *projeto* gratuito da liberdade. Como, então, pensar a história que é a *comunicação e comunhão?*[41]

---

36. Eis os textos mais significativos de MOUNIER a respeito do problema do outro: *Personnalisme et christianisme*, 6ème part.; *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, Ière part.; *Anarchie et personnalisme*, 3ème part.: estes três textos no volume *Liberté sous condition*, Paris, Seuil, 1946; ou *Oeuvres*, t. I, Paris, Seuil, 1961; *Traité du caractère*, ch. IX, Paris, Seuil, 1947, ou *Oeuvres*, II, Paris, Seuil, 1961; *Introduction aux existentialismes*, Paris, Denoël, 1947, pp. 92-11; *Le personnalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, pp. 35-50. Ver ainda as reflexões contidas nas cartas e notas do volume *Mounier et sa génération*, Paris, Seuil, 1956; e, sobre o pensamento de Mounier, ver CANDIDE MOIX, *La pensée d'Emmanuel Mounier*, Paris, Seuil, 1960; LUCIEN GUISSARD, *Emmanuel Mounier*, Paris, Universitaires, 1962.

37. Ver G. MADINIER, *Conscience et amour: essai sur le "nous"*, Paris, Presses Universitaires de France, ²1947.

38. Ver J. LACROIX, *Le sens du dialogue*, Neuchâtel, La Baconnière, 1941; *Personne et amour*, Paris, Seuil, ⁵1955.

39. De G. GUSDORF ver *La découverte de soi*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948; *Traité de l'existence morale*, Paris, Colin, 1949, pp. 199-291; *La parole*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953; *Traité de métaphysique*, Paris, Colin, 1956, pp. 250-288.

40. Ver LUCIEN MALVERNE, *Signification de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 55-68. O problema do outro, de um ponto de vista axiológico, ver RENÉ LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, pp. 411-432; *Traité de morale générale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, pp. 665-668 e JEAN PUCELLE, *La source des valeurs*, Lyon, Vitte, 1957, pp. 35-71. E, desde o ponto de vista de uma fenomenologia da esperança, ver PEDRO LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, Madrid, Revista de Occidente, ²1958, pp. 532-543; *Teoría y realidad del otro*, 2 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1961.

41. Ver E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, pp. 92 ss.

Em Heidegger, o tema se apresenta em *Sein und Zeit*[42]. *Se o existente humano (Dasein)* não pode existir sem o seu mundo, pois é estruturalmente ser-no-mundo, tampouco pode ser concebido sem referência aos outros existentes humanos (ser-com-o-outro, *Mitsein*, é tão fundamental como *in-der-Weltsein*). Assim, a estrutura fundamental do ser que é *Dasein*, ou seja, o "cuidado" (*Sorge*), é a um tempo preocupação com as coisas do mundo (*Besorgen*) e cuidado com os *outros* (*Fürsorge*). E é a essa altura que Heidegger mostra a dupla forma do estar-com-os-outros, que pode ou derivar para a *existência inautêntica*, o mundo do *se* (*das Man*) que é o mundo do cotidiano, fuga em face da angústia e da morte, ou assumir a forma da *existência autêntica*, na qual tomar nas mãos a própria finitude e liberdade deve permitir a afirmação da liberdade do *outro*[43].

Para Jaspers, cujo existencialismo procede diretamente de Kierkegaard e de seu conceito de liberdade como absoluta espontaneidade, o problema do *outro* é especificamente o problema da *comunicação* como uma das formas da verdade, *a verdade comunicativa*[44]. Ora, para Jaspers a comunicação é dilacerada entre a verdade, que é radicalmente incomunicável, e a existência do *outro*, que é ineliminável. Nesse contexto, o recurso à Transcendência mostra talvez os embaraços do existencialismo jaspersiano (não obstante a permanente atenção de Jaspers aos problemas da história) diante da tarefa da constituição de um verdadeiro humanismo histórico[45].

O tema do *outro* recebe no existencialismo francês um tratamento privilegiado e uma contribuição das mais importantes.

Para G. Marcel, o ser revela, em última instância, uma *presença* que não pode ser reduzida à condição de *objeto*: não é termo de um problema,

42. Ver *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, ^{8}1957, pp. 114-230; ver o comentário de ALBERT CHAPELLE, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*, Paris, Universitaires, 1962.

43. Ver W. BIEMEL, *Le concept de monde chez Heidegger*, Louvain, Nauwelaerts, 1950, pp. 79-152; M. CORVEZ, *La philosophie de Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, pp. 12-54.

44. Ver, a respeito, os textos mais significativos de JASPERS em *Philosophie*, Berlin, Springer, ^{3}1956, II, pp. 50-117; *Von der Wahrheit*, München, Piper, 1947, Índice analítico s.v. *Kommunikation*; sobre a primeira fase do pensamento de Jaspers, ver P. DUFRENNE-P. RICOEUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947, pp. 203-206; sobre sua evolução recente, X. TILLIETTE, *Karl Jaspers*, Paris, Aubier, 1960, pp. 45-51.

45. Ver X. TILLIETTE, *op. cit.*, pp. 105-106.

mas é mistério[46]. Ora, o ser como mistério é, finalmente, revelação e presença de um *Tu* que conduz ao *Tu* absoluto. Marcel faz longamente a análise fenomenológica desse encontro com o *Tu* pessoal, pondo em evidência as categorias que o estruturam, como a *fidelidade, a esperança* etc.[47] É lícito perguntar se o encontro, em Marcel, não é polarizado, como em Buber, por uma direção *mítica* que recua em face do empenho histórico. Aqui reside talvez a raiz do acentuado pessimismo marceliano[48].

A crítica do *Cogito* racionalista e solipsista e a recuperação do outro na estrutura da percepção representam uma das inspirações fundamentais da obra de Maurice Merleau-Ponty[49].

Mas é em Sartre que o problema do *outro* situa-se no eixo central da reflexão: pode-se mesmo dizer que todo o pensamento de Sartre é um imenso esforço para elucidar a estrutura do ser-para-outrem e encontrar um sentido para o existir histórico, existir-com-os-outros. É sabido como o problema do ser-para-outrem ocupa grande parte de *L'être et le néant*[50] e como é retomado constantemente em romances e peças. A solução sartriana, na primeira fase de sua obra, é uma solução desesperada e heróica. O homem, consciência-de-si ou para-si (*pour-soi*), envolvido pela náusea e condenado à liberdade, descobre-se como o *projeto* necessário e impossível de realizar a identidade do *pour-soi* e do *en-soi*. Ora, o encontro com o *outro* se desenrola no terreno de uma luta em que o olhar (ver as longas e sutis análises sobre o olhar em *L'être et le néant*) é a primeira arma que domina o outro e o reduz à condição de *coisa*, objeto. Ser

46. Textos principais de MARCEL: *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, índice s.v. *amour, invocation, présence etc.; Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1939, pp. 19-54; 111-138; 139-157; *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935, pp. 55-80; 223-255; *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain, Nauwelaerts, ^{2}1949; *Le mystère de l'être*, Paris, Aubier, 1951, vol. I, pp. 25-46; 213-235; vol. II, pp. 127-166.

47. Ver ROGER TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, Publications de la Faculté de Namur, 1954, vol. II, pp. 9-204.

48. Tal como aparece no livro *Les hommes contre l'humain*, Paris, La Colombe, 1951.

49. Textos de MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 398-422; 469-522; *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942.

50. É o objeto da 3ª parte, e as conseqüências são inferidas na 4ª parte. Paris, Gallimard, 1943.

olhado, momento fundamental do encontro, é ser degradado ao estado de objeto. A frase famosa em *Huis-Clos*: "O inferno são os outros", poderia parecer a consagração de um ceticismo total, de uma evasão cínica, mas Sartre tenta mostrar em sua conferência do clube "Maintenant": *L'existentialisme est un humanisme* (1946), que sua concepção deve ser inspiradora de um autêntico empenho histórico e de uma responsabilidade totalmente lúcida[51]. O diálogo com o marxismo e a experiência da ação política no pós-guerra determinaram um novo aprofundamento na reflexão de Sartre, cujos resultados começaram a ser expostos em *Critique de la raison dialectique*[52]. Aqui, Sartre aceita o marxismo como a "filosofia dos nossos dias", sendo o existencialismo tão somente uma ideologia, mas rejeita energicamente a concepção da consciência-reflexo e propõe dotar o marxismo de uma antropologia que respeite o direito da *subjetividade*. O Livro I[53] retoma o problema do *outro* do ponto de vista de uma análise de práxis, que aparece como posição e negação, dialeticamente articulada, de uma *totalidade*. Mas as *totalidades* ficam sempre, na sua estruturação, ameaçadas pelo fato da ação humana se desenvolver no que Sartre chama o *milieu de la rareté* (como o projeto do *pour-soi* se chocava invencivelmente com a exterioridade do *en-soi*), de modo que o grupo humano, mediação necessária para a história total, permanece sob o risco da recaída no puro coletivo, na perda da organicidade dialética que o deve constituir. É difícil fazer uma previsão sobre os resultados finais da nova tentativa de Sartre. Mas ela representa, sem dúvida, uma das instâncias decisivas do problema do *outro* na filosofia contemporânea[54].

Esta linha da evolução histórica do problema do *outro*, muito sumariamente traçada, nos conduz, como dizíamos no início da presente nota, ao núcleo talvez o mais empenhativo da reflexão filosófica contemporânea.

51. Ver a crítica de MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, pp. 93-131, e a defesa de Sartre em F. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Seuil, 1965; ver também H. DUMÉRY, *Foi et interrogation*, Paris, Téqui, 1953, pp. 75-123.

52. Tome I, Gallimard, 1960.

53. Ver *op. cit.*, pp. 165-377.

54. Uma crítica severa ao Sartre da "razão dialética" é a de A. DE WAELHENS, Sartre et la raison dialectique, *Revue Philosophique de Louvain* 60 (1962) 79-99. De um ponto de vista antropológico, ver a crítica de CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 324-357.

O fato da *comunicação*, pela mediação do mundo (linguagem e técnica e, mais amplamente, *cultura*), é a estrutura inteligível fundamental do existir histórico do homem. No momento em que a *comunicação* se *universaliza* efetivamente nos quadros de uma civilização planetária, sua interpretação filosófica torna-se uma tarefa cuja urgência vital, reconhecida e afrontada, julga a seriedade da intenção do filósofo.

A existência histórica não é mais do que a forma de compreensão e transformação do mundo que se torna mediação dialética para a comunicação e o encontro das consciências. Pois esta comunicação e este encontro estruturam o evento, isto é, conferem *significação humana* ao que *acontece* na exterioridade do mundo. O evento histórico não é o que a sucede na pura exterioridade espácio-temporal do mundo. Ele tem lugar no tempo e no espaço especificamente humanos da *intersubjetividade*, onde se criam e se desdobram as significações, as intenções e os valores. No espaço-tempo do mundo, o homem é *coisa*. No espaço-tempo dos eventos, o homem é *sujeito* do existir histórico. Trata-se de pensar a significação do *outro-dos-outros*, agora irreversivelmente solidários na aventura grandiosa de uma história definitivamente unificada. A reflexão filosófica que partiu, na Grécia, para a conquista de um *logos* do mundo é chamada a elucidar o sentido de um *dia-logo* que, em nós e em torno de nós, tece aceleradamente o destino de uma mesma história para todos os homens.

Capítulo XI

O ABSOLUTO E A HISTÓRIA

Nosso intento primordial nestas páginas é desenvolver uma reflexão sobre o homem que nos permita conceituar adequadamente a existência histórica, o processo histórico e a forma do processo histórico, ou seja, a cultura e suas ampliações, e estabelecer um confronto de todos estes temas, e das posições teóricas sobre eles alcançadas, com o tema clássico do Absoluto, isto é, com o tema de Deus.

Iniciamos nossas considerações com uma análise da noção de *consciência*, que nos parece o ponto de partida radical de uma filosofia do homem capaz de abrir-se à compreensão específica de seu ser histórico. É necessário advertir, no entanto, que a noção de consciência aqui utilizada possui significação mais ampla e mais complexa do que aquela contida nas acepções habituais do termo. Com efeito, não nos referimos particularmente à *consciência psicológica*, à *consciência moral* ou à *consciência crítica*, embora estas três funções da consciência sejam assumidas em seu conteúdo global, tal como aqui o tentamos concretizar. Nossa análise da noção de consciência situa-se numa perspectiva *dialética*, isto é, aquela que permite definir o homem enquanto *oposto* ao mundo, e, por isso mesmo, relacionado dialeticamente com o mundo. Tal perspectiva permite-nos pensar o homem num plano filosófico diverso daquele em que o coloca a ontologia clássica das categorias, ou seja, definindo-o pelo "gênero próximo e a diferença última" (por exemplo, como "animal racional"). Tal linha de pensamento não alcança, a nosso ver, uma inteligência adequada da história; ela não ultrapassa as fronteiras de um pensamento

lógico limitado à ordenação da realidade em quadros fixos e estáticos. Pelo contrário, ao definirmos o homem pela *consciência* — em sua oposição ao *mundo* —, tentamos uma compreensão dinâmica de sua essência, a compreensão do movimento mesmo em que ele é e se manifesta como *ser histórico.*

Embora a linguagem habitual dê ao termo "consciência" uma significação abstrata, devemos conferir-lhe aqui um sentido eminentemente concreto: é o *ser-consciente* (*Bewußt-sein*), ou seja o sujeito do ato pelo qual o ser existe como *consciente.* A consciência pode ser considerada abstratamente, desde o nosso ponto de vista, como a *forma* do existir do homem enquanto *sujeito*; o ato de consciência é o exercício concreto deste existir de sujeito que encerra a acepção compreensiva e concreta do termo consciência.

Entretanto, como *sujeito* ou ser consciente — como *consciência* —, o homem existe situado irredutivelmente em face de um mundo de *objeto.* A relação *sujeito-objeto* é um fato original, evidente por si mesmo. A perspectiva em que tentamos compreendê-la não visa à possibilidade do objeto como tal — questão de *crítica do conhecimento* que aqui não levantamos —, mas à natureza do sujeito. Portanto, o sujeito não se nos apresentará, em sua posição primeira, como consciência pura. É consciência do objeto ou, em geral, *consciência-do-mundo.* Nossa questão inicial é, pois, a seguinte: qual a estrutura da consciência como constitutiva do sujeito e, portanto, como abertura para o mundo?

A própria formulação desta questão mostra que situamos nossa problemática da consciência para além da querela entre idealismo e materialismo, na qual duas concepções da consciência se defrontam inconciliavelmente: de um lado, a consciência como interioridade pura, fechada em sua imanência; de outro, a consciência como puro reflexo ou produto do objeto. Nossa concepção da consciência é decididamente *realista.* A consciência é estruturalmente *intencional*: é sempre consciência *de alguma coisa.* E nenhuma dialética conseguirá reduzir este horizonte da coisa a uma posição originária da consciência: sua criação ou apenas sua exteriorização. Por outro lado, para que um objeto qualquer seja possível, a consciência deve afirmar-se consciência-de-si na oposição ao objeto. Nenhuma dialética logrará fazer surgir a consciência de antecedentes puramente objetivos: como um termo em continuidade linear com um processo causal

no interior do mundo. Apresentando como irredutível a dualidade consciência-mundo, não aceitamos um dado irracional nem fazemos da consciência uma entidade mítica. A relação entre a consciência e o mundo torna-se inteligível precisamente no exercício concreto de compreensão do mundo pela consciência, isto é, na cultura. Trata-se de uma relação dialética: a consciência não deve ser pensada como um receptáculo vazio, e o objeto como um dado opaco. A consciência é um ato: o ato mesmo de tornar o mundo um objeto de compreensão e de definir o homem como sujeito em face dos objetos do mundo. O objeto constitui-se como tal enquanto assumido no ato da consciência: é seu termo, sua especificação.

Podemos, assim, definir a estrutura da consciência na conjunção de dois momentos dialéticos orientados respectivamente para o objeto e para o sujeito: dialéticos porque a posição do momento *objeto* é assumida na posição do momento *sujeito*, sendo que a consciência se constitui na síntese dinâmica destes dois momentos:

> — *o momento da intenção* é a posição mesma do objeto. A consciência é orientação *para* o objeto, é consciência de alguma coisa. Ela se abre para um horizonte de ser que, por definição, não é o ser-aí limitado, mas a universalidade do poder-ser. Pelo momento da intenção, a consciência é, a um tempo, situada e universal: situada, enquanto se refere concretamente ao "aqui e agora" de determinado mundo de objetos; universal, enquanto capaz de transcender as determinações objetivas no exercício da crítica da sua situação.
>
> — o *momento de expressão* é a posição do sujeito. A consciência é consciência-de-si, é auto-afirmação. E a consciência é necessariamente expressão do sujeito. O sujeito exprime o objeto *para-si.* A consciência não é uma simples placa sensível à impressão do objeto. Ela recria, em certa medida, o objeto, ao situá-lo no plano de um *sentido* que, embora objetivo, é um sentido para-a-consciência. O momento da expressão é o fundamento da universalidade da consciência que se manifesta na própria intenção do objeto. Expresso pela consciência, o objeto é elevado à dimensão do Sentido, ou seja do universal relacionamento.

Assim, *intenção* e *expressão* são momentos dialeticamente conjugados, cuja síntese dinâmica é a própria consciência como *consciência-de-si* e *consciência-do-objeto.*

É como *sujeito* — pela consciência — que o homem se situa diante do mundo como realidade *objetiva*, ou seja, como realidade dotada de sentido. E é como tal que a realidade se apresenta ao homem na forma de um mundo humano, de um mundo para-o-homem. Logo, só o sujeito tem diante de si um mundo a afrontar, ou seja, a compreender e transformar. Enquanto identificado ao contorno natural e submetido a seus condicionamentos e às suas determinações, o animal se soma aos objetos do mundo. Seu "mundo", se assim se pode falar, é inteiramente exteriorizado, inteiramente homogêneo aos elementos naturais que o constituem. O *mundo humano* é marcado precisamente pela ruptura das relações de exterioridade que envolvem os objetos entre si numa dependência recíproca. Ele assenta sobre a interioridade inobjetivável do sujeito, sobre o *eu* que nunca pode ser pensado como uma "coisa" na série das "coisas", mas se revela como centro unificador das coisas e suas relações num *sentido* que é a própria estrutura intencional do mundo humano.

A consciência é, pois, sintética e unificadora. Mas, não sendo consciência pura — não sendo o homem sujeito absoluto, *solus ipse* —, a função unificadora da consciência é, sob certo aspecto, uma conquista gradual sobre a multiplicidade e a dispersão dos objetos. É certo que a mais tênue franja de consciência no homem implica a auto-afirmação do sujeito como centro unificador, aquela ruptura da exterioridade de que já falamos. Entretanto, não sendo uma unidade dada, mas uma unidade conquistada, a consciência se nos mostra através de uma multiplicidade de planos nos quais os momentos de *intenção* e *expressão* conjugam-se segundo uma linha de crescente aprofundamento da expressão (e conseqüente emergência de uma unidade mais profunda do sujeito) e crescente universalização da intenção (e conseqüente emergência de uma unidade mais rigorosa do mundo). O corpo, enquanto intencionado pela consciência sensível, representa o primeiro plano e a primeira forma de unificação dos objetos e de unidade do sujeito no *aqui* e *agora* da percepção. Como encarnação do sujeito, ele é, a um tempo, intenção e expressividade. Mas a unidade da consciência sensível é lábil e precária. Na consciência intelectual, a unidade do sujeito e a unificação do mundo elevam-se a um plano mais alto e mais profundo. A consciência intelectual unifica no plano universal: é razão e intuição. A razão liberta o objeto da contingência do fato empírico; a intuição integra-o numa visão de totalidade, numa

mundividência. Podemos, assim, distinguir três planos ou níveis aos quais correspondem outras tantas formas de consciência funcionalmente distintas na unidade do mesmo sujeito:

— *nível empírico*: em que o ato fundamental é a preparação, e a forma da consciência é a experiência sensível, a presença do sujeito ao *aqui e agora*. Neste plano, o mundo dos objetos se estrutura por meio de conexões puramente de fato: mundo da dispersão espacial e do aleatório acontecer temporal. Perante o imediato empírico, o sujeito apenas emerge sobre a multiplicidade e o fluxo das coisas. Compõe apenas e recompõe sem cessar uma unidade precária do mundo, e conquista uma identidade consigo mesmo que o devir dos objetos da experiência permanentemente ameaça.

— *nível racional*: em que o ato fundamental é o discurso da razão, e a forma da consciência é a compreensão racional, a presença do sujeito ao *universal*. O mundo dos objetos se estrutura aqui por meio de conexões lógicas: mundo das implicações necessárias e das conexões inteligíveis em termos de causa e efeito, de conexão funcional, de previsibilidade matemática calculável. Neste plano, o imediato empírico é mediatizado pelo conceito, a intenção do objeto é formalmente universal, sua expressão se refere à posição do sujeito como unidade inteligível.

— *nível teórico*: em que o ato fundamental é a intuição intelectual, e a forma da consciência é a visão unificante de todas as perspectivas parciais, a presença do sujeito ao *todo* da experiência e da razão. Aqui a estrutura do mundo dos objetos constitui propriamente uma totalidade de sentido que confere, em última instância, especificidade à consciência humana e a seu mundo. O homem, como sujeito consciente, se define e se afirma em sua unidade de sujeito na medida em que pode unificar num sentido global os objetos e as relações de seu mundo. Entretanto, a *teoria* não significa aqui uma visão abstrata. Nós a compreendemos, em sua acepção original (a partir do verbo grego *theorein*), como contemplação saciante, em que um sentido unificador envolve e penetra todo o mundo dos objetos, sentido que exprime para o homem a compreensão humana do mundo, de si mesmo, e das implicações últimas do seu ser-no-mundo.

A presença do nível teórico assinala especificamente o aparecimento da consciência humana. Utilizando os elementos de conhecimento de que

pode dispor e integrando-os sob as mais variadas formas de conexão, o homem constrói uma visão de totalidade. Ele obedece assim a um imperativo radical de sua situação de ser consciente. A percepção fragmentária do real ou o simples mecanismo de repetição do comportamento instintivo não lhe permitiriam emergir sobre o contorno limitado do mundo natural, com o qual se confunde a consciência animal. Há, é certo, uma linha de evolução da consciência teórica, no sentido de uma depuração de seus elementos cognoscitivos, de uma complexificação de seus planos, de uma diversificação de suas formas. Da "mentalidade primitiva", para usar a expressão de Lévy-Bruhl, às visões do mundo elaboradas pelos homens das grandes civilizações históricas, e o florescimento das ideologias altamente racionalizadas na nossa civilização moderna, há um longo percurso, uma flagrante e prodigiosa evolução. Mas o fio de uma profunda continuidade confere um sentido fundamental ao desenrolar de suas fases. Ele se exprime como a exigência de uma significação global a ser dada à totalidade dos aspectos e manifestações da existência humana, significação que permite ao homem reconhecer-se como tal e reconhecer o seu mundo: afirmar-se, em suma, como *sujeito*. Do primitivo, que se move com espontaneidade no interior de uma complexa rede de símbolos e que, com a transposição animista, empresta movimento, vida e drama à sucessão dos fenômenos naturais, ao homem moderno, que faz da "redução à razão" a operação normal e necessária que lhe permite integrar fatos e valores na sua mundividência, o que caracteriza o homem como ser consciente é a projeção daquele que Julián Marias chamou "el horizonte de las ultimidades", qualquer que seja o relevo de sua paisagem (uma representação mítica, por exemplo, ou uma construção metafísica) e qualquer que seja o ângulo cognoscitivo desde o qual é divisado (o símbolo, por exemplo, ou o conceito). É precisamente porque, como ser consciente, o homem é capaz de alçar-se a uma visão teórica da realidade, que ele se constitui como ser histórico e que sua existência assume a forma de existência histórica. Com efeito, a consciência teórica, sendo a forma mais radical da consciência-de-si e, portanto, da auto-afirmação do sujeito, é também o nível da consciência que torna possível, por sua vez, o reconhecimento do *outro* como sujeito e o estabelecimento entre as consciências de uma relação que seja propriamente *histórica*. A consciência teórica, no sentido em que aqui a definimos, manifesta-se, em toda a força do termo, como *consciência histórica*.

Até aqui as exigências de uma análise clara da relação sujeito-objeto e da estrutura da consciência levaram-nos a falar do sujeito individual em face de seu mundo. Entretanto, tal isolamento do sujeito representa apenas uma abstração útil. Uma vez definida sua natureza, o sujeito deve ser reintegrado em sua situação real, que é a de uma comunidade de sujeitos, de uma pluralidade de consciências. Esta comunidade é também um fato original, uma realidade primeira que não se trata de demonstrar, mas de explicar. É possível, entretanto, descobrir uma conexão necessária entre a concepção *realista* da consciência e a rejeição do *solipsismo*, da idéia da consciência fechada em si mesma. Com efeito, o *momento da expressão* confere ao objeto intencionado pela consciência não somente um sentido *para-si*, mas também uma significação, ou seja, a estrutura de um sinal que contém, ao menos virtualmente, um sentido *para-o-outro*. O sentido que é expresso e, como tal, de certo modo exteriorizado, dirige-se a uma outra consciência que o possa captar. Assim, toda expressão da consciência é também *palavra*, é apelo, invocação e interpelação do outro. A relação sujeito-objeto manifesta aqui uma face original, que é precisamente aquela a partir da qual se articulará a compreensão do homem como ser histórico. A consciência não se especifica somente pelo mundo a ser transformado e compreendido — e que é assumido assim na linha do *objeto* —, mas pela outra consciência a ser conhecida. Este reconhecimento é possível precisamente em razão da estrutura de intenção-expressão da consciência, que situa o objeto no plano do universal e o torna assim palavra e sinal inteligível capaz de ser apreendido pelas consciências individuais. O outro, enquanto simplesmente *conhecido*, apresenta-se apenas como *objeto* (assim, o homem torna-se objeto das diversas *ciências do homem*). Na realidade em que é *reconhecido* (o que se dá na comunicação social), ele se mostra irredutível à condição de objeto. Só pode ser reconhecido como *sujeito*, e este reconhecimento tem lugar precisamente no ato em que, pela mediação da palavra, eu estabeleço com o outro a relação do *diálogo*. Não se dialoga com objetos. O diálogo é uma relação específica entre sujeitos. Por todo um aspecto do seu ser (físico e biológico), o homem, objeto de conhecimento científico, participa da *história natural* do mundo e da vida. Mas, enquanto toda a sua atividade como ser consciente é investida de significação-para-o-outro, ou seja, enquanto ela é criação de cultura, o homem se mostra irredutível aos esquemas de explicação que se aplicam

à história natural. Isto não significa que *natureza* e *cultura* sejam duas realidades justapostas no homem. A história cultural — que é a história especificamente humana — é a forma original que a história natural assume no plano do homem *ser consciente*. Eis, exatamente, a origem e a natureza da história humana: ela é a comunicação das consciências no tempo pela mediação da cultura. E eis por que a consciência teórica é a forma mais radical de consciência histórica: é no âmbito de uma mundividência comum que a comunicação das consciências se estabelece no plano de um sentido universal que penetra em maior ou menor medida todas as obras de cultura, e que é apreendido, mais ou menos nitidamente, pelas consciências que nele e por ele se comunicam. É certo que este sentido universal, esta mundividência, é também uma obra de cultura. Não resulta da imposição de categorias *a priori* da razão, mas surge da convergência de sentidos múltiplos das obras culturais que os homens integram imperiosamente num sentido de totalidade, pois só este sentido de totalidade permite que as consciências, abertas para o universal, se comuniquem entre si. Quando as formas de expressão da consciência se desenvolvem, a elaboração do sentido de totalidade a ser dado ao processo cultural assume, em determinados indivíduos, um caráter especificamente técnico, o caráter de uma consciência teórica reflexa e explícita. Tal o caso, por exemplo, do aparecimento de uma mundividência elaborada pela técnica racional de explicação, como a filosofia entre os gregos, e que ficou na tradição ocidental como a forma por excelência de consciência teórica. Entretanto, a mundividência reflexa, sendo uma forma técnica de consciência teórica, é uma expressão cultural relativamente recente. A consciência teórica, como consciência histórica, se manifesta desde que grupos humanos se constituem, realizam uma tarefa comum — que se identifica como o seu próprio ser-em-comum — e comunicam entre si o *sentido* desta tarefa, que não é outro senão o sentido de seu mundo humano tal como se deixa descobrir dentro das condições concretas de sua existência. Sem esta comunicação não é possível falar em história. Sem ela o grupo humano não ultrapassaria, em sua estrutura, a forma puramente gregária do grupo animal e de seus mecanismos de comportamento instintivo. Assim, podemos dizer que a possibilidade última da história está dada na comunicação das consciências, e esta, por sua vez, se torna possível em referência — implícita ou explicita — ao

plano da consciência teórica, à aceitação em comum de uma mundividência, de uma totalidade coerente de explicações e valores.

É permitido interrogar-se se tal explicação não representa uma concessão decisiva ao idealismo, e se ela não faz da consciência o demiurgo da história, privando de qualquer significação as causas e condições objetivas a que a ação do homem — e sua consciência mesma — estão submetidos. Em particular, pergunta-se se o fator "trabalho" na compreensão da história não fica anulado nesta dialética da comunicação das consciências.

Tentaremos mostrar que não é assim: que não se trata de uma concepção idealista incapaz de integrar o momento "trabalho" numa articulação dialética correta.

É necessário, antes de tudo, manter sempre presente a definição de "consciência" que constitui nosso ponto de partida: é a própria definição dialética do homem em sua relação ao mundo: uma relação dialética por ser relação de *oposição* e de *compreensão-transformação*. Logo, a consciência não é uma entidade da qual a realidade procederia por uma espécie de operação mágica. Ela é o ato que define e especifica o homem enquanto este não é uma simples "coisa da natureza" ou apenas um animal, mas é um *sujeito*. E *sujeito* quer significar, precisamente, o ser cujo ato específico é a compreensão do mundo e sua transformação como correlativa àquela compreensão; e a compreensão de si mesmo, como momento dialético oposto necessariamente à compreensão do mundo. Em suma, o ser cujo ato específico é o ato de *consciência*. Neste sentido amplo, o próprio *trabalho* (não no seu *produto*, evidentemente, mas como *ato de produção*) é assumido na totalidade do *ato de consciência* enquanto especificativo do homem. O trabalho humano só é humano porque, enquanto *ato*, ele não é unicamente a causa eficiente que modifica e transforma a natureza material (como o fazem agentes naturais e como o fazem os animais, por exemplo, na busca do alimento), mas é a causa eficiente da transformação especificada pela *forma* humana, que é a estrutura de intenção-expressão da consciência. E esta é a razão pela qual a transformação operada pelo trabalho humano na natureza é muito mais profunda em qualquer modificação devida a agentes naturais; é uma transformação finalizada por necessidades humanas específicas (desde as necessidades de pura subsistência até às mais altas exigências espirituais), e por isso

não é pura repetição do instinto, mas processo de criação e invenção da inteligência. Assim sendo, o resultado do trabalho humano é uma *obra de cultura*, e não simples objeto natural. E o trabalho mesmo é um *ato cultural*. Como tal, ele é expressão da consciência ou se insere no aspecto expressivo da consciência, e apresenta, portanto, a estrutura do *sinal*. O trabalho é também *palavra*, é interpretação do outro, comunicação com o outro. Não há trabalho humano voltado unicamente para a simples satisfação de necessidades biológicas. Ato cultural, o trabalho tem sempre uma *significação* compreendida socialmente. Esta significação tem lugar, em última análise, no plano da consciência teórica: ela se integra na visão do mundo do grupo. Assim, a consciência histórica implica fundamentalmente — enquanto a consciência é relação do homem com o mundo e, mediatamente, com o outro homem — uma significação a ser dada ao trabalho, significação que decorre das condições objetivas em que o trabalho é realizado e da função social que exerce, enquanto ato e obra de cultura, para a comunicação das consciências. Logo, não há lugar para uma interpretação idealista da consciência e da história quando apresentamos a dialética da comunicação das consciências como a dialética fundamental da história. Com efeito, as consciências não comunicam entre si, num espaço abstrato, idéias puras. Afrontam-se pela mediação da realidade, ao darem a esta realidade um *sentido*, a estrutura de um sinal, a articulação de uma palavra, a dimensão, em suma, da *cultura*. E a realidade mediadora das consciências não é a coisa no seu *ser-aí*, opaco e puramente natural. É a realidade compreendida e transformada, a realidade humanizada pelo *ato de consciência*, indissoluvelmente significação e trabalho, *teoria* e *práxis*. Tal realidade é que dá conteúdo objetivo ao processo histórico, e ela o dá precisamente porque nela, e por ela, o mundo se torna para o homem uma tarefa e um sentido: a tarefa de sua *práxis*, de seu trabalho, e o sentido de seu ser-em-comum com os outros homens. O sentido mesmo da história.

Dentro desta perspectiva não há como estabelecer, por outro lado, uma prioridade causal entre o trabalho e a significação, o trabalho e a consciência.

Tal seria, por exemplo, a relação de prioridade implicada no esquema que apresenta a consciência resultando do trabalho e da palavra, segundo um processo de consecução ao mesmo tempo *temporal* e *causal*:

trabalhando, o homem (ou o antropóide que irá transformar-se em homem) vem, por necessidade social (e concomitantemente a modificação dos seus órgãos vocais), a articular a palavra e a construir a linguagem. E a consciência resulta desta evolução, não sendo mais que o reflexo num cérebro, também ele já profundamente complexificado, do trabalho e da linguagem, e da realidade objetiva por eles visada. Este esquema foi apresentado por Engels num conhecido fragmento sobre *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem* (K. Marx, F. Engels, *Obras escolhidas*, Rio de Janeiro, Vitória, vol. II, 271-282). Entretanto, ele nos parece logicamente frágil e incapaz de proporcionar uma verdadeira explicação dialética da gênese da consciência. Sofre, com efeito, de um paralogismo flagrante: o trabalho é, no início da demonstração, o simples trabalho animal tornado apenas mais eficaz pelo livre uso das mãos; e é, ao término, o trabalho humano revestido de significação, especificado pela consciência. Por outro lado, a passagem entre as duas formas de trabalho não faz intervir outra causa senão uma sucessão temporal suficientemente longa, dentro das condições peculiares do livre uso das mãos. É no curso desta sucessão que se dá o prodigioso salto do trabalho animal em trabalho humano, do determinismo da atividade *natural* à livre invenção da atividade cultural. Ora, somente um postulado gratuito pode deferir toda a causalidade na gênese da consciência a uma atividade de transformação da natureza enquanto precisamente especificada por seu conteúdo material. Tal postulado implica, além disso, uma significação puramente física e determinística na sucessão causal invocada. Trata-se da sucessão temporal de um fenômeno, dentro de determinadas condições iniciais (no nosso caso, o livre uso das mãos pelo antropóide "x"), em que um estado A é dito causar o estado B que lhe é conseqüente: o trabalho "causa" a palavra, o trabalho e a palavra "causam" a consciência. Dentro de tal seqüência linear de "estados" é impossível estabelecer uma correlação verdadeiramente dialética entre a linha de causalidade que vai do trabalho à consciência (enquanto o produto do trabalho é *objeto* da significação que nele a consciência descobre) e a linha de causalidade que vai da consciência ao trabalho (enquanto o trabalho, como atividade e como produto, só é humano na medida em que é assumido na *forma de significação* da consciência). Com efeito, o problema aqui não é o de uma sucessão temporal, mas o de uma intercausalidade dialética: a consciência

nega o trabalho enquanto pura atividade de transformação e pura satisfação de necessidade biológica; e o trabalho *nega* a consciência enquanto sentido puro. A síntese desta oposição é dada no *ato de consciência*, na acepção acima indicada, ou seja, em unidade dialeticamente articulada, significação e transformação, palavra e trabalho, *logos* e *práxis*.

O problema da origem radical da consciência — da origem do homem como sujeito — só pode ser colocado a partir desta gênese dialética. Trata-se de um árduo problema filosófico, cuja discussão nos levaria longe do roteiro traçado para estas considerações. Entretanto, fica excluída a possibilidade de fazer da consciência o resultado ou o *produto* de um processo causal a partir da matéria. Em conseqüência, nenhuma explicação do processo histórico como processo evolutivo — ou seja, o processo no qual o homem, transformando a natureza e criando novas formas de comunicação social, se transforma a si mesmo e se *humaniza* — pode fazer do aspecto *expressivo* do ato de consciência (que dá a significação e o sentido do trabalho da comunicação social) um momento *derivado* do aspecto *ativo*, que seria temporalmente e causalmente primeiro. A inter-relação dialética permanece ao longo de todo o processo como mútua reflexão do trabalho e da significação, da *práxis* e do *logos*, pois só ela permite a comunicação das consciências pela mediação do mundo. Para citar um exemplo: a modificação do regime de propriedade não pode por si só, enquanto transforma as condições objetivas do trabalho, fazer avançar a história na linha da humanização. É necessário que o sentido desta transformação seja captado e intercomunicado pelas consciências para que ela tenha uma forma humana e não seja um processo anônimo desumanizante. E neste sentido deve estar implicada a possibilidade para o homem de afirmar-se como *sujeito* no seu trabalho e, como tal, comunicar-se com o outro homem. A possibilidade de uma mediação autenticamente histórica — isto é, *humana* — do trabalho. O sentido humanizante de determinado estatuto histórico de propriedade está na razão direta da universalização maior, por ele permitida, desta possibilidade.

Vê-se que a dialética da comunicação das consciências pela mediação do mundo não permite conceber a história e o seu desenrolar nem segundo o modelo de seqüência linear da sucessão dos fenômenos naturais, nem como o desenvolvimento necessário de uma Idéia na série das suas implicações. O encontro das consciências pela mediação do mundo

é também um afrontamento, uma luta pelo reconhecimento. Ele é marcado por uma dupla ambigüidade que procede, seja da significação a ser comunicada, seja do conteúdo mesmo da ação que se exerce sobre o mundo, isto é, do trabalho em seus instrumentos e em seu produto.

No plano da significação, vimos como o encontro das consciências não se realiza na transparência de uma intuição, mas pela mediação do sinal, da palavra. Ora, a palavra e o sinal particularizam o conteúdo universal — isto é, inteligível — do objeto que a consciência intenciona e exprime no ato da significação. O objeto, portanto, enquanto objeto da consciência (vem a ser, na sua inteligibilidade e no seu sentido) provindo originariamente da contingência e da ambigüidade do "aqui e agora" empírico, retorna finalmente à contingência e à ambigüidade do sinal sensível, da palavra, do gesto, do agir, da obra exterior. O caráter contigente e ambíguo do sinal faz com que a liberdade, tendo sua raiz na universalidade da consciência, não seja pura e interior afirmação do valor do objeto, mas deva dar à sua opção um corpo ambíguo, que é o corpo mesmo do sinal no qual a consciência se exprime. Assim, o universo histórico da comunicação se constitui no terreno ambíguo da exterioridade — do sinal — em que o sentido se encarna e a livre opção se exerce.

Eis aí a raiz de uma primeira forma histórica de alienação, que poderíamos denominar a *alienação do sentido*. Ela resulta da relativa opacidade do sinal, da latência do sentido no objeto empiricamente dado, sentido que deve ser descoberto, elaborado, materializado no sinal, para ser comunicado ao outro. Resulta, em suma, do paradoxo da *exterioridade do outro*, da pluralidade dos sujeitos, mediatizada pelo mundo. A alienação do sentido se manifesta precisamente no fato da comunicação assumir a forma histórica da luta pela conquista de um *sentido* que possa dar a razão do ser-em-comum, a razão mesma da existência humana como existência histórica. Não é só a diversidade dos níveis de consciência em face do objeto, a maior ou menor intenção e captação do sentido, que permite e torna possível, no curso desta luta pelo reconhecimento, a relação de *estraneidade*, de alienação do indivíduo e do grupo para com o imperativo de assumir a consciência autêntica do sentido da sua tarefa histórica. Presente também na ambigüidade do sinal está a consciência falsa ou mistificada. A possibilidade de que a comunicação com o outro se configure inautenticamente nos termos do erro, da ilusão, da mentira, da dominação ideológica em todas as suas formas. O risco da alienação

do sentido impõe-se decisivamente no plano da consciência teórica, da visão do mundo. É neste plano que a cultura, como processo global, torna-se responsabilidade histórica, tarefa social, e a possibilidade da *alienação do sentido* nela se inscreve sob as várias formas de uma cultura inautêntica: o esoterismo, o privilégio, a ausência, em suma, de comunicação social.

A segunda forma de ambigüidade que penetra o encontro das consciências é aquela que resulta da ação mesma sobre o mundo: seus instrumentos e seus efeitos. Também aqui, a ambigüidade provém da inadequação, da tensão que se estabelece entre o conteúdo material da ação e sua significação, seu sentido especificamente humano. A ação humana não é criação a partir do nada, nem é modelagem demiúrgica de uma matéria informe. Ela se exerce sobre a realidade objetiva do mundo, com suas estruturas, suas leis, seu peso específico de ser. Há, portanto, uma distinção entre o sentido humano que a ação, como ato de consciência, confere à realidade objetiva de seus instrumentos e de seu termo e a significação imanente desta realidade. Distinção que se manifesta sob a forma de oposição: a ação sobre o mundo é também um afrontamento, uma luta. É, em suma, *trabalho*. E é no curso desta luta que o sentido humano da transformação do mundo, ou seja, o caminho que se abre para o encontro com o outro, pode perder-se e alienar-se no plano das coisas mesmas e de sua realidade infra-humana. As mais elementares necessidades, como a necessidade de alimentar-se para sobreviver, na medida em que se exercem como ações humanas, não esgotam seu sentido na pura satisfação de uma necessidade biológica. Elas se orientam, definitivamente, pela linha de intercomunicação dos homens, pelo seu ser-em-comum, em uma palavra, pelo plano que constitui a essência do seu existir histórico. Quando o sentido da ação humana sobre o mundo permanece bloqueado pela significação imanente das coisas — e só uma contínua luta o fará transcender esta significação para constituir-se como sentido *humano*, como ação histórica que humaniza o mundo — caracteriza-se o que denominamos *alienação do trabalho*. E justamente porque o objeto do trabalho é o mundo, em sua espessura de ser, irredutível à interioridade da consciência, no determinismo das suas leis e na potência das suas energias, só lentamente descobertas e captadas pelo homem, a alienação do trabalho apresenta, como elemento específico, a inversão da relação de *poder* que, orientada originariamente do homem ao mundo, dirige-se agora do mundo ao homem.

Eis por que a alienação do trabalho emerge no curso da história humana com caracteres mais marcantes e com mais pungente realidade do que a alienação do sentido. Ela está estruturalmente ligada à utilização do "poder" das coisas para a *coisificação* do homem. E se impõe com todo o rigor quando o produto do trabalho, em vez de se situar na linha do atendimento das necessidades humanas — e integrar-se, assim, no processo histórico de humanização da natureza pelo trabalho humano —, acumula-se em termos de riqueza e poder e submete o outro homem ao desígnio de dominação que está na origem de tal acumulação. Tal o caso, verificado nas proporções gigantescas de um fenômeno mundial, do sistema econômico que faz do trabalho um puro instrumento de produção e uma mercadoria, e do lucro um fim. Sistema cuja análise, conduzida na perspectiva de uma reflexão sobre o *ato humano* do trabalho e não sobre o seu produto, levou o gênio de Marx a pôr em evidência pela primeira vez, com extraordinária força, os traços fundamentais da alienação do trabalho. A alienação do trabalho está intimamente ligada à alienação do sentido. Na verdade, elas se apresentam como as duas faces da mesma fundamental situação em que a opacidade do mundo e o jogo de suas forças estruturaram o espaço mesmo da comunicação das consciências. Assim, o sentido é uma conquista permanente sobre o fato bruto, e o trabalho luta por criar uma destinação humana no prolongamento da finalidade específica das coisas. A alienação é uma possibilidade radical do homem inscrita na trama desta conquista e desta luta. Ela faz com que a humanidade na história — como na vida dos indivíduos — não seja um ponto de partida, mas uma meta que se lança sempre mais longe à medida que novas formas de comunicação e novas formas de transformação da natureza fazem surgir riscos novos na linha das alienações e uma exigência maior de humanização.

Se mantemos a inter-relação entre o *sentido* e o *trabalho*, não se nos afigura válido, entretanto, o esquema que faz derivar a alienação do sentido da alienação do trabalho — como sua superestrutura ou sua expressão ideológica. Tal esquema implica a proposição da relação de transformação em face do mundo, expresso no *trabalho*, como única relação que constitui fundamentalmente o ser histórico do homem. Ora, vimos como mais profunda é a relação de comunicação em face do outro, expressa na *palavra*. É verdade que a alienação do trabalho irá exprimir-se numa espe-

cífica alienação do sentido. Esta assumirá, por exemplo, no contexto da alienação do trabalho, característica da emergência histórica do sistema capitalista, a forma de pretensas "leis eternas", justificando a primazia do lucro sobre a necessidade e o caráter "natural" da mercantilização generalizada da força de trabalho. Entretanto, da raiz última do ser histórico do homem, que é a relação de comunicação, a alienação do sentido pode emergir em formas que se mostrarão irredutíveis à alienação do trabalho e que a simples superação desta alienação não fará desaparecer: a vontade de poder, a violência gratuita, a insinceridade, o erro.

Todas as reflexões feitas até aqui convergem para a elaboração de uma noção fundamental que exprime, a um tempo, a essência do existir histórico do homem e a própria situação existencial de cada homem no curso do devir histórico.

Tal é a noção de *consciência histórica*. Esta expressão, utilizada sob acepções várias por pensadores como W. Dilthey, K. Jaspers ou Raymond Aron, adquire, no contexto das nossa reflexões, uma significação precisa, que passamos a determinar.

Se o tecido mais profundo da história é urdido pela comunicação das consciências, e esta não é mais do que a captação de um *sentido comum* no qual os homens de determinado grupo humano, ou que se constitui tal pela comunidade de uma mesma cultura, compreendem sua situação no mundo e se reconhecem como homens dentro desta situação, podemos dizer que a história é possível na medida em que o *ato de consciência* de cada homem se abre para um mundo de significações onde se dá seu encontro com os outros homens. Em outras palavras, a história é possível na medida em que o ato de consciência é o momento de uma *consciência histórica*. Vimos anteriormente como o nível de *consciência teórica* (no sentido acima explicado) é aquele no qual a consciência histórica se manifesta em sua forma mais rigorosa. Não seria possível a comunicação entre os homens se ao menos as grandes linhas de uma mesma visão do mundo não se cruzassem num espaço comum de inteligibilidade. Não é necessário que esta visão encontre uma explicação reflexa de caráter técnico. Tal explicação pode assumir, de resto, as formas mais variadas. Mas é imperativo que uma significação *humana* do mundo e uma significação *humana* de seu próprio ser-em-comum seja apreendida pelos homens e por eles de alguma maneira expressa no ato mesmo em que, como ho-

mens, se relacionam com o mundo e com os outros homens, ou seja, no *ato de consciência*, constitutivo da história. É imperativo, portanto, que o ato de consciência seja o ato de uma *consciência histórica*. É evidente, dentro de nossa perspectiva realista, que a consciência histórica não exerce sobre o conteúdo *real* de determinado tempo histórico (as coisas, os instrumentos, as técnicas, as instituições, os conhecimentos, os homens mesmos e os eventos propriamente históricos que radicam na sua liberdade) senão uma relação de causalidade formal: ela é a *forma* humana desta realidade enquanto assumida no ato de consciência, ou seja, a forma desta realidade enquanto histórica. Neste sentido, e dando à expressão seu alcance mais amplo, podemos dizer que a consciência histórica é a *razão na história*. Ela se apresenta como o sistema de coordenadas dentro do qual as concepções, os projetos, as obras humanas configuram a estrutura do espaço histórico de determinada época. A noção de consciência histórica apresenta, assim, um caráter eminentemente dinâmico: *razão na história*, ela tende a se exprimir como *razão da história*. E é por isso que ela encontra, no plano da consciência teórica, sua expressão adequada. Por outro lado, o risco e a presença das alienações mostram que a consciência histórica, como razão na história, nunca se constitui totalmente como razão *da* história. Tal caso-limite representaria sua própria supressão dialética: nele, com efeito, a realidade do mundo e do outro teria sido assumida na total transparência do ato de consciência. A história teria tocado o seu fim*.

Entretanto, podemos dizer que, do ponto de vista do movimento mesmo da história, uma adequação tendencial se estabelece entre a consciência histórica como *razão na história* e como *razão da história*. Tal adequação permite falar da história como um processo de humanização, ou seja, de conquista de uma progressiva significação humana da natureza e da sociedade. As alienações não se acumulam quantitativamente na história. Se os homens não encontrassem um caminho para a superação de

---

* É certo que, na perspectiva cristã, a hipótese do fim torna-se, de modo paradoxal, a realidade central da história no mistério da Encarnação. Mas, então, o fim não é a supressão dialética de uma consciência histórica na qual o curso inteiro da história se tenha totalizado. O fim não é a transcendência da história sobre si mesma. Não é seu *resultado*. Ele assume a totalidade da história como um Absoluto trans-histórico. Não emerge da realidade histórica. Nela se encarna como uma graça e um dom.

suas formas específicas, dentro de determinado contexto histórico, a história involuiria, sob a fatalidade de uma espécie de entropia cultural, para a dispersão dos indivíduos numa pura multidão gregária: a significação do *outro* se perderia, num *mundo* sem significação. Neste sentido, a perspectiva fundamental de todo humanismo histórico deve admitir uma progressão da razão na marcha da história. E é ela que torna possível, por sua vez, uma dialética progressiva das "formas" de consciência histórica que vem a exprimir a textura de racionalidade do processo histórico. A *razão na história* não é o desdobramento de uma Idéia: é a conquista progressiva de um *sentido* que se eleva lentamente a sentido universal: sentido de uma história universal e, portanto, de uma cultura universal. Como tal, se revela a *razão da história.*

Eis pois, como poderíamos caracterizar, definitivamente, a noção de *consciência histórica*: ela exprime o *sentido global* no qual se encontram as concepções e as obras dos homens de determinada época histórica e de determinado mundo de cultura. Sentido que pode apresentar-se elaborado de forma explícita e técnica (por exemplo, nas concepções religiosas ou na reflexão filosófica) ou encontrar-se difuso como vivência coletiva, mas que constitui a possibilidade mesma, para os indivíduos daquela época e daquele mundo, de estabelecer entre si uma *forma histórica* de comunicação (em sua técnica, em sua ciência, em suas instituições, em sua arte...) e, portanto, de *existir historicamente.* Na medida em que as consciências individuais se movem dentro de tal sentido global, mesmo refratando ao infinito suas linhas fundamentais, elas participam da consciência histórica da sua época. Por outro lado, as significações que integram uma consciência histórica não são senão as razões que os homens se dão a si mesmos de sua existência, do ser-em-comum, do sentido de sua ação, de seu destino: são a *razão na história.* Tais significações tem seu conteúdo e seu valor imanente de verdade, a ser demonstrado por critérios específicos. Enquanto se formulam no plano de sua validez própria, assumem a forma de interrogações, de problemas teóricos e práticos, de conflitos especulativos, de conhecimentos que se demonstram verdadeiros, de valores que se revelam eficazes, de tarefas e desafios históricos que se levantam, e cuja compreensão constitui como que o núcleo dinâmico da consciência histórica na medida em que ela tende a se mostrar *razão da história.* É claro que, nesta ordem de sua validez própria, uma verdade

não é tal pela sua participação numa forma qualquer de consciência histórica. É verdade em virtude da prova que a estabelece. (Pensemos, por exemplo, numa verdade científica). Entretanto, ela se refere à consciência histórica como à sua *possibilidade histórica* de ser pensada e descoberta em tal tempo e dentro de tal cultura. Uma verdade não se descobre arbitrariamente em qualquer tempo e em qualquer contexto cultural. Segundo a palavra profunda dos antigos, *veritas, filia temporis.* Transtemporal pelo seu conteúdo, a verdade nasce no tempo e do tempo. Ela só se formula como *verdade-para-o-homem*, ou seja, como conquista humana, quando os homens estão em condições de propor os problemas e forjar os instrumentos de conhecimento que irão tornar possível a elaboração de uma solução humana. Ora, tais condições estão ligadas estruturalmente às relações vigentes no seio de determinada cultura, dos homens entre si e dos homens com a natureza. Elas não são, em suma, mais que as *significações* com que os homens de tal cultura apreendem estas relações; ou seja, são as condições culturais que se exprimem em sua *consciência histórica.* Vê-se, assim, que a noção de consciência histórica nada tem a ver com o relativismo gnosiológico. Este relativiza o *conteúdo* da verdade segundo as condições (históricas, sociais, individuais) de seu aparecer; é um fenomenismo absoluto e, como tal, em si mesmo contraditório. A noção de consciência histórica relativiza o *sentido histórico* da *descoberta da verdade* segundo as condições que a preparam e tornam possível, de sorte que a verdade descoberta pelo homem nas condições concretas do seu existir histórico seja uma *verdade-para-o-homem.*

As grandes *formas* de consciência traçam-se, assim, segundo as linhas de reflexão do homem sobre si mesmo e sobre o mundo manifestadas em suas obras culturais. Elas se encadeiam segundo um movimento contínuo que permite pensar a história como um processo de *humanização* (prolongando o processo biológico de *hominização* que conduziu ao *homo sapiens*), ou seja, como advento progressivo do *reino do homem.* A curva deste movimento tem suas inflexões, seus *pontos críticos*, no momento em que as significações e valores que até então estruturaram o espaço dos projetos históricos mostram-se incapazes de exprimir as relações reais dos homens entre si e com o mundo. Configura-se, então, uma idade de crise; tem lugar uma verdadeira *mutação* histórica, na qual o exercício concreto da dialética homem-sociedade e homem-natureza suscita um

mundo novo de significações e valores: uma nova idade, sob o signo de uma nova forma de consciência histórica.

Assim definida, a noção de consciência histórica nos apresenta três aspectos fundamentais, cuja consideração nos levará à sua compreensão mais profunda. As significações englobadas numa forma determinada de consciência histórica podem, com efeito, ser consideradas a partir de três pontos de vista:

— como instrumento
— como norma
— como manifestação.

Instrumento para os homens de determinado mundo cultural, que lhes permite compreender o sentido de seu existir histórico; norma para sua realização humana no tempo histórico em que lhes é dado viver; *manifestação* de seus ideais de humanidade, de sua visão do mundo.

Analisemos cada um desses aspectos:

— *aspecto instrumental* — Nele a consciência histórica se mostra como a possibilidade concreta oferecida ao homem historicamente situado de pensar sua situação, ou seja, seu ser-no-mundo e seu ser-para-o-mundo. O conteúdo de suas significações é aqui apreendido como o horizonte histórico no qual o homem projeta seus problemas, suas idéias, seus valores. Vale dizer que tais significações revelam uma dupla dimensão no seu conteúdo: a dimensão *específica* referente ao objeto que exprime (*por* exemplo, uma lei científica exprimindo o comportamento de determinado fenômeno físico); e a dimensão *histórica* referente ao sentido global da cultura em que se inserem, ou seja, referente à consciência histórica (por exemplo, a lei científica enquanto exprime um elemento de visão do mundo de uma civilização tecnológica). Considerada à luz de seu aspecto *instrumental*, a noção de consciência histórica apenas traduz a necessidade de um fato: de que os homens de uma dada época ou idade histórica só existem historicamente na medida em que são capazes de captar e transmitir entre si um conjunto de significações envolvendo os aspectos fundamentais do seu próprio existir histórico: a comunicação com o outro, a compreensão e transformação do mundo. Deste conjunto de significações, nenhum homem tem a possibilidade de se evadir: seria renunciar à sua auto-afirmação como *sujeito*, aos conteúdos possíveis do seu ato de consciência. A manifestação mais flagrante

do aspecto instrumental da consciência histórica tem lugar na fabulação mítica e na idealização utópica: levando ao paroxismo as significações correntes, elas mostram ao homem que os horizontes mais remotos da sua visão referem-se necessariamente às coordenadas do seu espaço histórico, ou seja, ao contorno de sua consciência histórica.

— *aspecto normativo* — Se a consciência histórica, em seu aspecto instrumental, significa a possibilidade para os homens que vivem em qualquer idade de cultura, de tomar consciência de seu ser histórico — de existir historicamente —, torna-se evidente que as iniciativas culturais, concepções e valores nos quais se exprime a consciência histórica em questão apresentam um aspecto de realização possível que se dirige ao ser daqueles homens. Há aqui, pois, uma dimensão *ontológica* ou narrativa da consciência histórica: nela o homem encontra a expressão (cujas formas são variáveis) das exigências fundamentais de seu *ser-homem*, ao menos na medida em que elas implicam a possibilidade de auto-afirmação do *sujeito* no ato de consciência, o que se dá no exercício da relação de transformação para com o mundo e da relação de comunicação para com o outro. Relativizáveis em suas formas históricas, tais exigências são absolutas em sua *essência*. Elas estão presentes em qualquer forma de consciência histórica como sua componente normativa. Sua total obliteração só pode ser aceita na perspectiva de uma história totalmente absurda, ou seja, na perspectiva de uma história que a si mesma se nega. Logo, sua necessidade se impõe como fundamento da possibilidade mesma da história. A dimensão normativa da consciência histórica apresenta-se, assim, como a medida da realização do homem em determinado contexto histórico-cultural, e conseqüentemente como a forma autêntica de humanidade em relação à qual as alienações se definem e se julgam. O aspecto normativo da consciência histórica oferece, por outro lado, um ponto de partida para uma filosofia da *natureza humana*, na qual esta se define não como uma *idéia* abstrata e a-histórica, mas como um *invariante de exigência* que funda a própria possibilidade da história: a exigência da auto-afirmação do homem como *sujeito*, pela mediação do ato de consciência, face ao mundo, a ser conhecido e transformado como *objeto*, e em face do outro, a ser por sua vez reconhecido como *sujeito*.

— *aspecto manifestativo* — É aquele que se prende diretamente à consciência histórica como estrutura de significação, que integra as obras

culturais da época dada num *sentido global*. Este sentido manifesta os ideais, os valores, as concepções e a visão mesma do mundo dos homens que se movem no âmbito da consciência histórica em questão. Esta tem, assim, uma dimensão *heurística*: torna possível a compreensão histórica de uma época segundo a linha de inteligibilidade mais profunda do processo histórico, aquela que põe em relevo a significação, para o homem, de suas próprias iniciativas e de suas próprias obras. Dentro deste aspecto, a noção de consciência histórica apresenta-se como a categoria de base de uma historiografia integral. Ela se torna o fundamento da *consciência historiadora*, ou seja, da consciência que é capaz de *narrar a história*, tecendo a trama dos eventos segundo um sentido que, de uma forma ou de outra, é a manifestação de um aspecto da consciência histórica da época, ou da cultura cuja história é narrada. A consciência historiadora apresenta-se, por outro lado, como a prova de fato da possibilidade de que a consciência histórica, como *razão na história*, tome consciência de si mesma como *razão da história*. Ela é, com efeito, o exercício da compreensão da história — de sua restituição — em termos de narração coerente, ou na linha de um *sentido* que se procura descobrir na contingência dos eventos, na imprevisibilidade mesma das direções nas quais o tempo histórico avança. Como essencialmente retrospectiva, a consciência historiadora pode partir da forma atual de consciência histórica em que se manifesta para recuar até as mais longínquas idades e culturas que os documentos lhe permitem reconstituir, a fim de compreender seu sentido remoto à luz da razão histórica que lhe dá seu próprio sentido. Assim, ela é ainda a prova viva da continuidade da história, a negação de um absurdo fundamental que tornaria impossível a comunicação humana ao longo de um tempo sem sentido *humano*.

O primeiro confronto entre a noção de consciência histórica, tal como acima a tentamos elucidar, e o problema do Absoluto parece resolver-se em termos de inconciliável oposição. Com efeito, se a afirmação do Absoluto se apresenta, também ela, como uma decifração da realidade histórica e como a nítida afirmação de um *sentido da história*, o que parece caracterizar, definitivamente, tal explicação e a natureza de tal sentido é seu fundamento trans-histórico, sua derivação de uma realidade transcendente à história. Mais ainda. A decifração e o sentido da história hão de buscar-se, segundo tal perspectiva, em Deus, no desenho ou na

"economia" (para usar a expressão pauliniana) traçados por sua sabedoria e executados por sua onipotência. Logo, é do Ser Absoluto — da Consciência absoluta — que procede a inteligibilidade da história por sua realidade mais profunda e em seu sentido definitivo. Ora, impossível introduzir no seio do Absoluto, sem flagrante contradição, a contingência, a imprevisibilidade, a aventura e o risco que definem a história em sua realidade humana e em sua compreensão, do ponto de vista humano. Como situar, então, a categoria de "consciência histórica" em face da Consciência absoluta, da qual a realidade histórica deverá traduzir finalmente, em seu desdobramento, a absoluta necessidade? Percebe-se repontar aqui, numa de suas instâncias mais significativas, o clássico problema da relação entre a presciência divina e a liberdade humana ou, mais geralmente, entre a necessidade do Criador e a contingência da criatura. Não iremos, evidentemente, tratá-lo em toda a sua amplitude. Mas não podemos fugir à sua colocação se nos situarmos na perspectiva de uma compreensão da história em que a categoria de "consciência história" aparece como fundamental, e que pretende encontrar na afirmação do Absoluto o caminho aberto para a descoberta da significação radical da mesma história. Vê-se que o problema se formula, para nós, sob a forma de um dualismo aparentemente irredutível, que ameaça a realidade do processo histórico desde que aceitemos referi-lo ao Absoluto transcendente como à sua causa primeira e sua explicação última. Com efeito, segundo o ponto de vista dialético, que é o nosso, a oposição entre o homem como *sujeito* e o *mundo* que ele compreende e transforma, a oposição dos *sujeitos* entre si pela mediação do mundo, resolve-se (ou "suprime-se" dialeticamente) na síntese, que é o processo histórico mesmo como criação do homem. Ora, na hipótese da explicação transcendente da história, a criatividade humana arrisca-se a não ser mais que um jogo de sombras sobre a face implacável de uma realidade que *é* absolutamente, porque absolutamente predeterminada. A história mesma, enquanto pensada e vivida pelo homem, mostraria apenas sua face de ilusão; sua face real estaria de antemão delineada na consciência e no desígnio do Absoluto.

A superação desse dualismo está, como é sabido, na origem do titânico esforço de pensamento que vai de Hegel a Marx passando por Feuerbach. Aqui o Absoluto mesmo vem a ser pensado em termos de história: um Absoluto que se *faz*. O fazer-se do Absoluto é, para Hegel, um processo

ideal. Para Marx, é o processo mesmo da história humana como trabalho real do homem. A história como *devir* do Absoluto: tal a solução marxiana do dualismo entre Deus e a história. Tal a forma de seu *ateísmo positivo*, sem dúvida a mais audaz tentativa de pensar radicalmente a história como criação do homem, assumindo, segundo a expressão do próprio Marx, o homem mesmo como raiz.

Uma única direção parece oferecer-se à concepção da história que, partindo da categoria de base de *consciência histórica*, tenta encontrar na afirmação do Absoluto a justificação última da história humana: aquela que descobre nas implicações dessa afirmação a forma mais conseqüente de uma antropologia integral, de uma antropologia em que a categoria de *sujeito* dê razão da criatividade humana, de tal sorte que nenhuma de suas dimensões venha a ser desconhecida e que nenhum risco venha a se delinear de uma alienação definitiva do homem na condição de *objeto*. Ora, mesmo sem nos alongarmos aqui em todos os desenvolvimentos filosóficos implicados no problema, cremos poder mostrar que a referência ao Absoluto funda definitivamente o homem como consciência e a história como *criação*; e que a ameaça da alienação objetivista ressurge em toda a sua força na perspectiva do ateísmo positivo.

Para tanto, é necessário e suficiente que nos alcemos à inteligência verdadeira das relações entre Deus, o homem e o mundo; e que, nesse intuito, nos disponhamos a fazer uma crítica radical da confusão freqüente que nos leva a identificar a essência, ou a natureza própria das relações em questão, e os esquemas instrumentais, da ordem imaginativa, em que a nossa inteligência se apóia para pensar tais relações. Estes esquemas têm origem no procedimento espontâneo de nossa atividade de conhecimento, que transpõe ao plano absolutamente único do pensamento do Absoluto as imagens e conceitos elaborados no interior da experiência do mundo. Eles fazem parte, de resto, dos dados tradicionais do problema de Deus, seja na tradição religiosa, seja na filosófica. Podemos reduzi-los a dois grandes tipos.

Os esquemas *cosmomórficos* apoiam-se na extraposição espácio-temporal das coisas e eventos. O seu uso indevido situa a concepção de Deus no prolongamento, sem solução de continuidade, da linha de pensamento que se aplica a organizar conceptualmente a experiência do mundo. Assim, a relação de dependência do mundo a Deus se entenderá, segundo um esquema cronomorfo habitual, como relação do *antes* e do *depois*: Deus

precede, isto é, o Criador se situa na origem dos tempos. A criação é apenas um impulso inicial. À novidade das origens sucede a velhice do tempo presente. Um pessimismo incurável alimenta-se em tal concepção. Do mesmo modo, a transcendência de Deus se exprimirá em imagens espaciais: Deus *acima* e *fora* do mundo. Sua presença é a de um poder elevado e distante, de um monarca misterioso e inacessível. Tal esquema acaba por fundar todos os mitos de uma ordem eterna das coisas.

Os esquemas *antropomórficos* partem das formas de relação do homem com o mundo na atividade fabricadora e dos homens entre si na organização social, transportando-as ao ser e ao agir do Absoluto. Assim, a criação é representada como *fabricação*, na qual o poder modelador do artífice se exerce sobre a inércia do objeto. Toda a originalidade das coisas — e, antes de tudo, do *sujeito* humano — desaparece nesta visão ocasionalista, em que Deus se substitui às causas naturais, reduzidas a ocasiões de intervenção da sua atividade de artesão do mundo. A primazia de Deus assumirá a forma do domínio do senhor que é *sui juris*, e cuja vontade é lei imperativamente promulgada. A liberdade do Homem face ao Deus-Senhor assume inelutavelmente a forma da "revolta": Prometeu é o seu símbolo, entre todos ilustre.

É certo que o uso de tais esquemas está ligado inevitavelmente à necessidade estrutural da nossa consciência-no-mundo de exprimir os conceitos da razão no corpo das imagens. Necessidade que se faz presente tanto na elaboração espontânea da consciência quanto nos processos reflexos e críticos da consciência teórica. Se a consciência do primitivo move-se com naturalidade e desenvoltura no mundo dos mitos, as formas mais elevadas de consciência teórica racional recorrem ainda ao mito como instrumento de expressão de algumas das suas mais profundas intuições. Tal é o caso, para citar um exemplo clássico, na filosofia platônica. Por outro lado, a presença de esquemas cosmomórficos e antropomórficos, vulgarizados pelas concepções científico-religiosas dos meios culturais em que seus livros são sucessivamente redigidos, faz-se sentir por exemplo, em cada página da Bíblia.

Todo o problema, portanto — cuja extrema importância é evidente — reside na possibilidade de se descobrir uma forma de *intenção* da consciência que passe além — *trans-ascendere* — das formas de *expressão* que se circunscrevem aos objetos do mundo, de sorte que sua signi-

ficação seja verdadeiramente *transobjetiva*. Como tal, a intenção do Absoluto deverá trazer, em sua própria estrutura, a superação crítica dos esquemas imaginativos e dos conceitos a eles intrinsecamente ligados, permitindo-nos uma correta compreensão de Deus e de suas relações com o mundo e com o homem ou mais exatamente, dentro da perspectiva que aqui nos interessa, com o mundo-do-homem, isto é, com a *história*.

Convém, preliminarmente, colocar a questão sobre a legitimidade mesma do problema do Absoluto. A objeção, que constitui o *Leitmotiv* do humanismo ateu, formula-se imperiosamente: se a posição do Absoluto acaba por contrapor-se logicamente à criatividade histórica do homem, a aceitação do Absoluto só pode ser explicada como uma fuga da história, a projeção mítica das perfeições ideais que o devir histórico nega ao homem concreto, ou seja, uma forma típica de alienação.

Ora, o que se pode demonstrar é que, se a tentação de um pseudo-absoluto de *fuga* revela-se como uma constante da função fabuladora da consciência, ela não é senão o reverso da presença de um Absoluto autêntico *de exigência* na própria contextura da história; na estrutura mesma da consciência, fundamento do processo histórico.

A possibilidade de um pseudo-absoluto de fuga está dada nas condições gerais do processo de *alienação* da consciência, tal como acima o caracterizamos. Tanto na linha da alienação do sentido quanto da alienação do trabalho, o falso absoluto pode emergir como risco e perda do homem.

Com efeito, a necessidade imposta à consciência de encarnar o universal na singularidade contigente do sinal sensível faz pesar sobre a intenção do Absoluto a ameaça da *alienação do sentido*: orientada, por definição, para além do horizonte do mundo, ela deve buscar sua expressão nos objetos do mundo. É o problema clássico da expressão do Absoluto como transcendente, do conhecimento *aná-lógico* de Deus que é, também, um conhecimento *anagógico*. Ora, se a intenção não supera o nível objetivista, o absoluto será pensado ou projetado miticamente — conceito ou imagem, pouco importa — como o *primeiro* numa *série de objetos*. E temos a longa procissão histórica dos ídolos, das rudes representações primitivas à Idéia deísta, testemunhando a proliferação dos pseudo-absolutos *de fuga* na linha da alienação do sentido.

A alienação do trabalho cria, por outro lado, a possibilidade de transposição da relação de poder das coisas sobre os homens, que é sua característica fundamental, para o plano de um pseudo-absoluto de *dominação* e de *compensação*. Deus como Poder absoluto, tradicionalmente invocado pelos poderes deste mundo em sua tarefa de coisificação dos homens. Deus como refúgio último, tradicionalmente invocado pelos oprimidos deste mundo no seu esforço (ilusório) da libertação.

O Absoluto de *exigência*, cuja posição irá suprimir a alienação do pseudo-absoluto de fuga, deve revelar-se necessariamente ao termo de uma dialética em que a expressão dos objetos mostra uma essencial inadequação com o dinamismo intencional da consciência; em que, portanto, a intenção da consciência *transpassa*, por assim dizer, a *expressão objetiva* circunscrita ao horizonte do mundo para referir-se ao Absoluto que *funda* a consciência e o mundo, "suprimindo" dialeticamente sua oposição.

Tentemos, portanto, articular os momentos do processo dialético que nos conduzirá ao Absoluto verdadeiro, entendendo por verdadeiro o Absoluto cuja *presença* na estrutura da consciência se identificará com a *exigência* mesma que impõe ao homem assumir seu ser como *ser histórico*, isto é, como ser criador de si mesmo e de seu mundo.

O primeiro momento deste processo define-se pela tensão que permanece na síntese intenção-expressão constitutiva do ato de consciência e que se revela na infinitude da intenção e na necessária finitude da expressão. Com efeito, a intenção eleva o objeto da faticidade do *ser-aí* à universalidade do *ser-em-si*. Ela é abertura da consciência para o horizonte infinito do ser. A expressão, por seu lado, refere o objeto ao sujeito segundo o seu teor objetivo, ou seja, segundo a limitação do seu conteúdo. Em outras palavras, a intenção revela o dinamismo virtualmente infinito do sujeito aberto para o ser (e que se exprime no axioma clássico: *ens et inteligibile convertuntur*). A expressão modela-se pela série dos objetos na sua limitação específica, que se desenrola no horizonte da intenção. A intenção é infinita porque traduz o dinamismo do sujeito, voltado para todo objeto possível. A expressão é finita porque traduz a limitação do objeto assumido pelo sujeito. É claro que a síntese dialética dos dois momentos faz passar o infinito da intenção na finitude da expressão (senão o objeto não poderia ser levado ao plano universal) e o finito da expressão na infinitude da intenção (senão o ato de consciência se apresentaria, de início, como intuição totalizante do ser). Entretanto, a tensão permanece, pois o objeto, precisamente como objeto, (*ob-jectum*, o-que-é-lançado-diante-de...), é sempre transcendido pela intenção que o visa. E

a soma dos objetos possíveis é ainda, e sempre, um *objeto*. Diríamos que a intenção é especificada pelo "ser" (*ens*), afirmado em cada objeto, mas nunca expresso como *um* objeto. A expressão é especificada pela "coisa" (*res*), mesmo sendo apenas possível, e ainda e sempre, um *objeto* situado numa sucessão de objetos.

A tensão infinito-finito que subsiste no seio do ato de consciência, enquanto síntese dos momentos de *intenção* e *expressão*, não pode, por conseguinte, ser superada na linha do objeto. Enquanto dinamismo que transcende todo objeto possível, a intenção implica a referência a um Absoluto inobjetivável ("Absoluto" porque a limitação do objeto é que introduz a relatividade na expressão). O Absoluto implicado no dinamismo da intenção só pode ser, portanto, *sujeito*. Desenha-se aqui, na perspectiva de uma tematização do problema da consciência histórica, a tarefa proposta por Hegel à reflexão filosófica no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*: pensar o Absoluto não como *substância* (objeto), mas como *sujeito*.

Ora, o sujeito que se manifesta imediatamente como implicado no dinamismo da intenção é, precisamente, o sujeito mesmo da intenção, a consciência enquanto intencionante. Evidentemente, tal implicação não se faz segundo a linha "objetiva" da intenção: o sujeito não é conhecido como "alguma coisa", mas se automanifesta como *consciência-de-si*. Delineia-se então uma primeira *figura* do Absoluto de exigência, na medida mesma em que a consciência-de-si é a condição transcendental da consciência-de-alguma coisa. A relatividade do objeto exprime-se na sua limitação na expressão. A consciência-de-si é absolutamente inobjetivável.

Entretanto, a consciência-de-si do sujeito humano não é a *realidade*, mas apenas a primeira *figura* do Absoluto. Com efeito, a consciência-de-si se afirma tal pela mediação do objeto. Ela assume, na expressão, a *forma* do objeto (como objeto inteligível), mas submete-se a seu conteúdo. A dualidade entre o ato da consciência e a *forma* do objeto define a situação da consciência não apenas como consciência-do-mundo, mas também como *consciência-no-mundo*. Assim, a finitude da expressão, a partir de seu conteúdo objetivo, ao qual o sujeito permanece irrevogavelmente ligado mesmo quando se afirma como consciência-de-si, conduz-nos a situar a busca do Absoluto de exigência na direção de um movimento que transcende a subjetividade singular "suprimindo" (na significação dialética do termo) e, portanto, fundando sua situação no mundo dos objetos.

Em outras palavras: passando além da relação *objetiva*, o dinamismo da intenção atinge, na *relação reflexiva*, ou seja, na consciência-de-si, a primeira forma de sua infinitude e a primeira figura do Absoluto. Entretanto, a situação do sujeito singular no mundo finitiza a subjetividade infinita num horizonte de objetos. A consciência-de-si mostrar-se-ia como o Absoluto real se a sua autoposição significasse a anulação eficaz do mundo. Mas o ser-no-mundo é uma situação radical da consciência. Em que direção, pois, a intenção da consciência poderá restabelecer a perspectiva do seu dinamismo infinito?

Se, como vimos, o Absoluto de exigência deve ser pensado como *sujeito*, é somente na linha da *relação intersubjetiva* que a consciência-de-si singular poderá libertar a tensão infinita do seu dinamismo, bloqueada pelo mundo dos objetos, abrindo-se à infinitude mesma de consciência.

Com efeito, verificamos anteriormente que a situação do sujeito no mundo é condicionada por uma situação mais radical, qual seja, o *ser-com-o-outro*, o entrelaçamento na comunidade dos sujeitos, manifestada no fenômeno da comunicação. Precisamente enquanto a comunicação implica o reconhecimento do outro como *sujeito* (qualquer que seja o nível em que tal reconhecimento se opere), ela abre diante do sujeito singular o espaço dialético para superação da tensão que o opõe ao mundo dos objetos e que a reflexão sobre si mesmo, na consciência-de-si, não supera inteiramente, já que a *intenção* reflexiva é sempre mediatizada pela *expressão* de um objeto qualquer.

Ora, a comunicação das consciências constitui, por outro lado, a contextura específica da história, o plano mesmo em que se articula seu *sentido humano*. Pois só há história quando as liberdades podem exercer-se na perspectiva de um sentido no qual as consciências se intercomunicam. Portanto, é a essência *dialógica* da história que permite ao dinamismo da intenção e encontro do outro como *sujeito*. A história é, portanto, a superação da oposição entre as consciências-de-si singulares e o mundo dos objetos, e constitui um novo momento no processo dialético em que a tensão infinito-finito, manifestada na estrutura da consciência, exige a posição do Absoluto como sujeito. Ela é, em conseqüência, a segunda *figura* do Absoluto que se delineia no itinerário dialético do Absoluto real. A comunicação das consciências, que constitui sua essência e sua trama, só é possível na medida em que o "outro" é intencionado como sujeito,

ou seja, na medida em que a relação intersubjetiva se estabelece no espaço de um sentido-para-o-outro, captado pelas consciências que se intercomunicam. Ora, a exigência do sentido na comunicação torna o Outro absolutamente inobjetivável, como é absolutamente inobjetivável a consciência-de-si: com efeito, o "objeto" não se comunica, não pode ser termo de interpelação e não responde. Assim, o encontro com o Outro faz surgir, para além do sujeito singular, na comunidade mesma dos sujeitos, a figura do Absoluto inscrita no plano dialético em que as consciências se afrontam e se encontram no *diálogo*.

Também Platão, como é sabido, parte da situação dialógica para estabelecer a exigência do Absoluto no sentido de um movimento dialético ascendente em que a limitação e contingência dos objetos empíricos, ponto de partida do diálogo, é superada pela posição da Idéia como absoluto de inteligibilidade. No diálogo platônico, entretanto, a condição do *sujeito* (do interlocutor), submete-se às exigências do *objeto* expresso no *logos*. A aporia fundamental do platonismo reside precisamente na oposição entre a transcendência absoluta da Idéia e o caráter empírico do sujeito. Oposição que se resolve numa evasão da história ou numa transposição da situação histórica em situação ideal, pois unicamente ao Sábio é dado elevar-se à contemplação da Idéia. Ora, o que a busca do Absoluto na linha do sujeito nos mostra é que a situação dialógica, como situação histórica fundamental, desenha a figura do Absoluto e, portanto, sua implicação real no contexto mesmo em que as consciências se comunicam, ou seja, no contexto da sua situação-no-mundo. O contingente empírico é transcendido na direção do Outro e na conquista do universo intersubjetivo da comunicação, e não na direção da Idéia e na subida para o céu inteligível.

A história, entretanto, não é o Absoluto *real*: é apenas sua *figura*. A comunicação das consciências se faz pela mediação do mundo. O paradoxo da exterioridade do Outro se atesta na criação dos sinais, na prolação da palavra. Exterior como *objeto*, como ser-aí no quadro espácio-temporal do mundo, o Outro é exterior ainda como *sujeito*, pois sua descoberta, a comunicação com sua interioridade, seu afrontamento no diálogo, se processam, pela mediação objetiva do mundo exterior, no universo dos sinais, na iniciativa da cultura. A história surge precisamente da necessidade de transformação do mundo natural em mundo cultural, como mediador para a comunicação das consciências. Ora, como tivemos ocasião de analisar,

a raiz da *alienação do sentido* mergulha precisamente no terreno ambíguo da criação cultural, como sinal e palavra, que se estende entre as consciências. A *relação intersubjetiva* permanece, assim, ligada à contingência e finitude do objeto. Ela transcende, é verdade, a limitação específica da relação reflexiva enquanto se constitui pela posição da pluralidade dos sujeitos. Mas a expressão do sujeito para o Outro e sua captação do Outro são ainda circunscritas pelo *contorno objetivo* do mundo: não há transparência recíproca das consciências nem coincidência do dinamismo infinito da intenção de cada sujeito singular com a infinidade do Outro.

Desse modo, se a relação intersubjetiva repõe a exigência do Absoluto real na contextura da história, ela revela, por sua vez, uma oposição fundamental que não pode ser superada no próprio plano histórico da comunicação das consciências: a oposição entre o dinamismo infinito da intenção, voltando para o Outro, e a condição empírica dos sujeitos, que interpõe a mediação do mundo e seu conteúdo objetivo no espaço intencional em que as consciências se comunicam.

Tal oposição manifesta sua face de duro realismo na possibilidade e no fato das múltiplas alienações que marcam o curso histórico. Como liberação do *élan* infinito da subjetividade, a história exige o Absoluto. Como possibilidade e risco da alienação do *sujeito* em *objeto*, a história não se constitui no Absoluto *real*.

Mas se o Absoluto se revela no curso da história, não pode acaso ser pensado, segundo ao menos implicitamente pretende o ateísmo positivo, como seu *resultado*? A posição de um *fim da história*, onde a total humanização da natureza tornaria possível a perfeita transparência das consciências, se definiria, em tal hipótese, pelos predicados do Absoluto real. Então, a história se apresentaria como o *devir* mesmo do Absoluto: processo ideal de retorno do Espírito à sua identidade (mediatizada) como Espírito absoluto, para Hegel; processo real de engendramento da Sociedade perfeita, para Marx. Entretanto, somente em termos de projeção mítica é possível falar de um fim da história que seja *transcendente* às suas condições estruturais e imanente a seu desenvolvimento. Com efeito, dentro da concepção realista da consciência, o mundo permanece, por definição, como limite objetivo da intenção, como conteúdo da expressão e como mediador entre as consciências. As alienações não poderiam ser suprimidas totalmente senão com a anulação do sujeito empírico e do

mundo, ou seja, numa perspectiva idealista, que constitui ela mesma, segundo mostrou o próprio Marx, a mais profunda das alienações. Como um inexplicável escândalo, permanece sobretudo o fato brutal da *morte* do sujeito empírico, que Marx apresenta como uma "dura vitória da espécie sobre o indivíduo", e que a posição do fim da história como Absoluto *realizado* não recupera dos abismos do passado, onde as gerações mortas se perdem para sempre. A história como devir do Absoluto, na perspectiva do ateísmo positivo, reencontra desta sorte a forma mesma do velho *mito*: Cronos devorando seus próprios filhos. Na medida em que faz do *sujeito* um momento transitório de um imenso e anônimo devir, tal concepção recai inteiramente na *alienação objetivista.*

Portanto, o Absoluto de exigência está presente na contextura essencial da história: sua *posição* é exigida pela *oposição* que permanece na *relação intersubjetiva* entre a infinitude intencional dos sujeitos que se encontram e a contingência e limitação de sua situação-no-mundo, de sua condição empírica. Ele não se identifica, entretanto, com o processo histórico. Para que seja dialeticamente "superada" a oposição do sujeito e do mundo e a pluralidade espácio-temporal dos sujeitos — o risco, em suma, de sua perda na condição do objeto — é necessário que a intenção da consciência vise ao Absoluto a um tempo como *imanente* à consciência-de-si e à relação intersubjetiva (isto é, como fundamento radical do seu ser) e como *transcendente* à limitação real dos sujeitos e à própria contingência do processo histórico.

Enquanto *funda* o sujeito singular e a comunidade dos sujeitos em seu desdobramento dialético (relação *reflexiva* e relação *intersubjetiva*), a exigência do Absoluto é a exigência mesma de um sentido ou de uma inteligibilidade a ser dada à história como *criação humana.*

ÍNDICE DE NOMES

C

D

E

F

G

H

I

J

K

DISTRIBUIDORES DE EDIÇÕES LOYOLA

AMAZONAS

EDITORA VOZES LTDA
Rua Costa Azevedo, 91
Tel.: (0**92) 232-5777 • Fax: (0**92) 233-0154
69010-230 **Manaus**, AM

PAULINAS
Av. 7 de Setembro, 665
Tel.: (0**92) 633-4251/233-5130 • Fax: (0**92) 633-4017
69005-141 **Manaus**, AM

BAHIA

LIVRARIA E DISTRIB. MULTICAMP LTDA
Rua Direita da Piedade, 203 – Piedade
Tel.: (0**71) 329-0326/329-1381
Telefax.: (0**71) 329-0109
40070-190 **Salvador**, BA

EDITORA VOZES LTDA
Rua Carlos Gomes, 698A
Conjunto Bela Center – loja 2
Tel.: (0**71) 329-5466 • Fax: (0**71) 329-4749
40060-410 **Salvador**, BA

PAULINAS
Av. 7 de Setembro, 680 – São Pedro
Tel.: (0**71) 329-2477/329-3668 • Fax: (0**71) 329-2546
40060-001 **Salvador**, BA

BRASÍLIA

EDITORA VOZES LTDA
CRL/Norte – Q. 704 – Bloco A n. 15
Tel.: (0**61) 326-2436 • Fax: (0**61) 326-2282
70730-516 **Brasília**, DF

PAULINAS
SCS – Q. 05 – Bl. C – Lojas 18/22
Tel.: (0**61) 225-9595 • Fax: (0**61) 225-9219
70300-500 **Brasília**, DF

CEARÁ

EDITORA VOZES LTDA
Rua Major Facundo, 730
Tel.: (0**85) 231-9321 • Fax: (0**85) 221-4238
60025-100 **Fortaleza**, CE

PAULINAS
Rua Major Facundo, 332
Tel.: (0**85) 226-7544/ 226-7398 • Fax: (0**85) 226-9930
60025-100 **Fortaleza**, CE

ESPÍRITO SANTO

PAULINAS
Rua Barão de Itapemirim, 216
Tel.: (0**27) 223-1318 • Fax: (0**27) 222-3532
29010-060 **Vitória**, ES

GOIÁS

LIVRARIA ALTERNATIVA
Varejo
Rua 21, nº 61 - Setor Central
Tel: (0**62) 224-9358 • Fax: (0**62) 212-1035
74030-070 **Goiânia**, GO

Atacado
Rua 21, nº 45 - 1º andar - Setor Central
Tel: (0**62) 229-0107 • Fax: (0**62) 212-1035
74030-070 **Goiânia**, GO

EDITORA VOZES LTDA
Rua 3, nº 291 – Centro
Tel.: (0**62) 225-3077 • Fax: (0**62) 225-3994
74023-010 **Goiânia**, GO

PAULINAS
Av. Goiás, 636
Tel.: (0**62) 224-2585/224-2329 • Fax: (0**62) 224-2247
74010-010 **Goiânia**, GO

MARANHÃO

EDITORA VOZES LTDA
Rua da Palma, 502
Tel.: (0**98) 221-0715 • Fax: (0**98) 231-0641
65010-440 **São Luís**, MA

PAULINAS
Rua de Santana, 499 – Centro
Tel.: (0**98) 232-3068 • Fax: (0**98) 232-2692
65015-440 **São Luís**, MA

MATO GROSSO

EDITORA VOZES LTDA
Rua Marechal Floriano, 611
Tel.: (0**65) 623-5307 • Fax: (0**65) 623-5186
78045-750 **Cuiabá**, MT

MARCHI LIVRARIA E DISTRIBUIDORA LTDA
Av. Getúlio Vargas, 381 – Centro
Tel.: (0**65) 322-6809/322-6967 • Fax: (0**65) 322-3350
78005-600 **Cuiabá**, MT

MINAS GERAIS

EDITORA VOZES LTDA
Rua Sergipe, 120 – B. Funcionários
Tel.: (0**31) 3226-9010/3226-9269
Fax: (0**31) 3222-7797
30130-170 **Belo Horizonte**, MG

Rua Tupis, 114
Tel.: (0**31) 3273-2538 • Fax: (0**31) 3222-4482
30190-060 **Belo Horizonte**, MG

Rua Espírito Santo, 963
Tel.: (0**32) 3215-9050 • Fax: (0**32) 3215-8061
36010-041 **Juiz de Fora**, MG

ASTECA DISTRIBUIDORA DE LIVROS LTDA.
Rua Costa Monteiro, 50 e 54 – Bairro Sagrada Família
Tel.: (0**31) 3423-7979 • Fax: (0**31) 3424-7667
31030-480 **Belo Horizonte**, MG